أصول الفقه - المستوى الأول
الدكتور/ عياض بن نامي السلمي
الدرس (١) مقدمة عن علم أصول الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فإن موضوع درسنا أو دروسنا في هذا اليوم وفي الأيام التي ستأتي - إن شاء الله- سيكون في شرح كتاب "الورقات" كما سمعتم، ولكن يحسن بنا أن نذكر مقدمة عن علم " أصول الفقه" نبين فيها كيف نشأ هذا العلم وكيف نشأت التآليف والكتب المتعددة فيه وطرق التأليف فيه فإن تاريخ العلوم له أهمية كبيرة لطالب العلم؛ لأنه إذا عرف كيف نشأ هذا العلم وما هي أنواع الكتب المؤلفة فيه وما الذي يناسبه؛ لأن ما يناسب هذا الطالب ربما لا يناسب ذاك لاختلاف مستوياتهم وقدراتهم.

نشأة علم أصول الفقه

علم أصول الفقه كما هو معلوم عند أكثر المؤرخين لهذا العلم وللعلوم الإسلامية عموما يقولون: إن هذا العلم نشأ على يد الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى.

نعم هناك من ذكر أن غير الشافعي أو قبل الشافعي علماء كتبوا في علم أصول الفقه كأبي حنيفة أو غيره، ولكن إذا نظرنا إلى ما وصلنا من الكتب والمؤلفات نجد الشافعي هو السابق إلى هذا الميدان وإلى تأسيس هذا العلم فاستحق بحق أن يكون هو مؤسس علم أصول الفقه.

ولكن علم أصول الفقه كغيره من العلوم لم ينشأ فجأة وإنما هو عبارة عن تراكمات علمية وإضافات يأتي المتقدم الرائد ثم يضع نواة لهذا العلم ويأتي من بعده فيضيف، وهكذا حتى أصبح عندنا في هذا اليوم آلاف الكتب المؤلفة في هذا العلم ما بين مختصرات ومطولات وشروح وتفصيلات وتعقيبات وحواشي.

علم أصول الفقه في عهد الصحابة والتابعين:

علم أصول الفقه كما قلنا نشأ على يد الإمام الشافعي وكيف كان الحال قبل الشافعي إذن؟ العلوم الشرعية كلها لها نواة ولها أصول في عهد الصحابة علم أصول الفقه كغيره من العلوم كانت نواته موجودة في عهد الصحابة وفي عهد التابعين وكان الفقهاء والمجتهدون يستنبطون الأحكام الشرعية من الأدلة من الكتاب والسنة أو بالقياس بناء على قواعد هي التي عرفت فيما بعد بعلم أصول الفقه، لم تكن في وقتهم تعرف بهذا الاسم ولكنها فيما بعد أصحبت تعرف بعلم أصول الفقه؛ ولهذا ينقل المؤرخون لهذا العلم أن ابن عباس -رضي الله تعالى عنه- كان له كلام يدل على إحاطته بالعام والخاص والناسخ والمنسوخ، ما روي عنه من قوله «كانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- » ماذا يعني يعني أنهم كانوا إذا جاءهم خبر متأخر يعارض خبرا متقدما اعتبروا الأول منسوخا والثاني ناسخا،ا وهذا باب من أبواب أصول الفقه اسمه باب النسخ. تكلم أيضاً- ابن عباس- في العام والخاص، وتكلم فيه ابن مسعود وتحاجّ الصحابة في بعض المسائل الفقهية وتكلموا فيها وكانوا يعرفون لغة العرب معرفة تامة وقواعد أصول الفقه قسم كبير منها يكاد يكون الثلث أو أكثر هو عبارة عن قواعد مأخوذة من اللغة العربية ومستمدة منها.

الصحابة -رضوان الله تعالى عليهم- والتابعون ومن في طبقتهم كانوا متمكنين من اللغة كانوا أهل بيان وأهل فصاحة وكانوا أهل لسان والقرآن -كما تعرفون- عربي جاء بلغة العرب وبلسانهم والرسول -عليه الصلاة و السلام- أيضا خاطبهم بلسانهم؛ فلهذا كانوا أقدر على فهم نصوص الكتاب والسنة ممن جاء بعدهم.

- ما نريد أن نطيل في التفاصيل لكن نقول: بعد تأخر العصر عن القرن الأول وأواخر القرن الثاني وجد من لا يعرف بعض طرق العرب في التعبير عما في نفوسهم والتعبير عما يريدون التعبير عنه فحملوا بعض آيات القرآن على غير محملها الصحيح وحملوا بعض أحاديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- على غير محملها.

نشأت مدرسة أهل الحديث أو ما عرف بمدرسة أهل الحديث، وهي ليست مدرسة ذات أبواب وأقفال لا يدخلها إلا من يريدون كما هو مصطلحنا الآن في المدرسة وإنما هو توجه معين في دراسة العلم الشرعي وفي الفتوى، ووجد كذلك مدرسة أهل الرأي.

وجد الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- أن بعض المتكلمين في الفقه لا يحسن الاستدلال بما يذكره من أحاديث أو لا يحسن فهمها على الوجه المطلوب الذي تقتضيه لغة العرب والذي سار عليه الصحابة والرعيل الأول من التابعين، ووجد أيضا من لا يعرف كثيرا من أساليب اللغة العربية فربما حمل الكلام على غير محمله.

وجد الشافعي في خلافات العلماء تجاوزا كبيرا لهذه الأمور فرأى أن يؤلف قواعد عامة يعدها بمثابة ميزان توزن به أقوال الناس حينما يختلفون أو أقوال العلماء حينما يختلفون في مسألة فقهية؛ لأن اللب والمقصود هو

معرفة الحكم الشرعي، ولكن كيف تعرف الحكم الشرعي هذا يحتاج إلى معرفة قواعد وطرق معينة؛ فلهذا شرع الإمام الشافعي في وضع هذه القواعد.

وتحكي بعض كتب التاريخ للعلوم الشرعية أن عبد الرحمن بن مهدي اللؤلؤي - المحدث المعروف- طلب من الشافعي أن يضع كتابا يرجع إليه الناس عند اختلافهم ليتبين بالرجوع إليه من هو الأسعد حظا بفهم النص؟ من هو الأقرب قولا إلى مدلول هذا النص القرآني أو هذا النصل النبوي أو هذا الحديث المروي؟ أن يضع له ضوابط في هذا الباب فالإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- كان مؤهلا لهذا لأنه متمكن في اللغة العربية فهو يعرف اللغة العربية معرفة كبيرة وهو قد نشأ بالبادية ونشأ مع العرب الأقحاح حتى أصبح حجة في اللغة، عند أهل اللغة يعتبرون قول الشافعي حجة يُرجع إليها، ويمكن أن تُعَدَّل القواعد النحوية وفقاً على رأي الشافعي لا أن يعدل كلام الشافعي وفقا على رأي القواعد النحوية، ثم إن الشافعي قد تضلع في علم الحديث وعلم الفقه والقرآن الكريم أيضا - حفظ القرآن وفهمه- فكان أن بدأ الإمام الشافعي في وضع هذه القواعد فألف كتابا صغيرا سماه "الرسالة" ، والرسالة موجودة إلى اليوم وهي الحمد لله مطبوعة ومحققة ويستفاد منها فوائد عظيمة. هذا الكتاب هو بمثابة اللب أو النواة الحقيقية لعلم أصول الفقه أما ما سبقه فهو كان في أذهان العلماء يعني لا نقول مثلا إن الإمام أبا حنيفة أو الأئمة من كبار التابعين مثلا كسعيد بن المسيب وغيره أنهم كانوا يتكلمون في الفقه من غير هدى أو على غير هدى، لا، كانوا يتكلمون بناء على قواعد وضوابط، ولكنهم ما سطروها ومن أصعب الأمور تسطير هذه القواعد ووضع القوانين، ووضع القوانين الآن حتى في أمور الناس العادية وضع القوانين والضوابط هذا من أصعب الأمور لأنك ستضع شيئا عاما لتندرج تحته فروع كثيرة وهذا أمر ليس بالسهل الهين، لكن الشافعي -رحمه الله تعالى- بدأ بوضع كتاب الرسالة الذي هو نواة لعلم أصول الفقه واعتبر بحق هو واضع هذا العلم أو هو مؤسس هذا العلم.

تطور التصنيف في علم الحديث:

بعد الإمام الشافعي تطور النظر في علم أصول الفقه وكثر التأليف فيه وكل من جاء من العلماء يضيف أي: يخالف الشافعي في شيء مثلا ويوافقه في شيء ويضيف شيئا آخر وهكذا تطور هذا العلم، وأصبح فيما بعد هناك مدرستان أو طريقتان للتأليف فيه.

أصبح للتأليف في هذا العلم طريقتان رئيستان، هاتان الطريقتان لم يجتمع أولئك ويتفقوا أن يسير على هذه الطريقة، وإنما بعضهم فضل أن يسير على هذا النحو وبعضهم فضل أن يسير على الطريقة الأخرى، وكل منهما لها فوائدها ولها أيضا عليها بعض المآخذ فهناك طريقة يسمونها طريقة الشافعية وطريقة يسمونها طريقة الحنفية.

الطريقة الأولى: تسمى طريقة الشافعية وقد يسميها بعضهم طريقة المتكلمين؛ لأن المتكلمين الذين ألفوا في علم أصول الفقه كلهم يألفون على هذه الطريقة لا يحسنون غيرها؛ لأن الطريقة الأخرى تتطلب معرفة كبيرة بالفروع الفقهية وهم ليسوا من أهل هذا الميدان وليسوا من فرسانه.

الطريقة الثانية: تسمى طريقة الحنفية وقد تسمى طريقة الفقهاء.

باختصار ننبه ما هذه الطريقة وتلك الطريقة ما الفرق بينهما؟

نجد أن طريقة الشافعية - أو طريقة المتكلمين كما يحلوا للبعض أن يسميها- تعتمد على تحرير القواعد الأصولية ومحاولة الاستدلال عليها بالقرآن أو بالسنة أو بدليل عقلي أو بكلام العرب- إذا كانت القاعدة لغوية- وهذا بغض النظر عن الفروع يعني: ما ينظرون إلى الفروع، قد يكون بعضهم مثلا شافعي المذهب ويعرف أن فروع الإمام الشافعي تخالف هذه القاعدة لكن ما يتعرض لها ويقول: ما يهمني هذه هي القاعدة والتي ينبغي أن تكون القاعدة على هذا الأساس، هل طبقت هذه تماما عند فقهاء الشافعية أو خالفوها؟ لا يهم هذا.

يعني هذا باختصار شديد أنهم يركزون على تحرير القواعد والاستدلال عليها بغض النظرعن الفروع الفقهية.

أما الطريقة الثانية: التي تسمى طريقة الحنفية أو طريقة الفقهاء فهؤلاء يحررون القواعد من خلال فتاوى أئمتهم؛ لأن الذين كتبوا على هذه الطريقة وبدأوا الكتابة بهذه الطريقة هم من الحنفية، وهم ينظرون في فتاوى الأئمة الكبار منهم كأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن، ينظرون في فتاواهم ثم يحاولون أن يضعوا قاعدة أصولية ويقولون هذه القاعدة الأصولية هي الصحيحة وهي رأي أئمتنا.

بعد أن يحرروا أن هذا هو رأي الأئمة يرجعون ويقولون نحن نستدل عليها أيضا ونبطل ما يخالفها، قد يقيمون الدليل عليها بقرآن أو بسنة أو بفعل صحابي أو بقول صحابي أو بفعل الرسول-صلى الله عليه وسلم- أو بإجماع الصحابة أو بكلام العرب. يستدلون على هذه القاعدة لكن بعد ماذا بعد أن يأخذوها من فتاوى الأئمة ويناظرون وينظرون بنظر دقيق إلى فتاوى الأئمة بحيث لا يخالفون فتاوى أئمتهم على عكس أصحاب الطريقة الأولى.

هاتان الطريقتان رئيستان وجدنا وألف في كل من هاتين الطريقتين، صحيح لكل من هاتين الطريقتين فوائد وعلى كل منهما مآخذ أيضا وعيوب.

فإذا نظرنا إلى الطريقة الأولى نجد أنها من جهة فيها استقلالية عن التقليد لعالم من العلماء ولا تدفع المتعلم إلى التقليد، وإنما تدفعه إلى أن يستقل في معرفة القاعدة بأدلتها بغض النظر عن رأي إمامه فيها، فهذه ميزة فتبعد عن التقليد وعن التعصب المذهبي، لكن أيضا عليها مأخذ وهي أنها لا تتعرض للفروع الفقهية فتصبح الأصول معزولا عن الفقه وهذا من أشد المشاكل ومن أعظم المشاكل التي واجهت هذا العلم وأصبحت سببا في صعوبته من جانب على الطلاب وفي صعوبة تطبيقه على كثير من الممارسين ومن المتعلمين للعلوم الشرعية.

أما الطريقة الثانية: لها ميزة أيضا وهي أنها تربط أصول الفقه بالفقه وبالفروع، بثمرته - تربط العلم بثمرته- فلا تعطيك قواعد عامة نظرية وتسكت عن التفريع وإنما تذكر الفروع مصاحبة للأصول، لكن أيضا عليها مأخذ من جهة أن الذين كتبوا فيها نظروا إلى فروع الأئمة ولم ينظروا إلى الفروع المنصوصة مثلا في القرآن والفروع المنصوصة في السنة فحسب، بل نظروا إلى الفروع التي أفتى بها أئمتهم، قد يكونون أفتوا بها اجتهادا ورأيا وقد يكون أفتوا بها بناء على نص شرعي، وهذا النص أيضا إذا كان من الحديث أو من الآثار قد يكون مبنيا على أثر غير صحيح أو حديث غير صحيح، هم لم يكتفوا بالنظر إلى النصوص وإنما أيضا نظروا إلى الفروع الفقهية التي يذكرها أئمتهم وأخذوا القواعد منها؛ فلهذا تجدهم مثلا يقولون القاعدة عند أبي حنيفة مثلا أو عندنا: أن العام مقدم على الخاص هذه قاعدة أئمتنا؛ لأنهم فعلوا كذا وفعلوا كذا، ويذكرون جملة من الفروع ثم يعودون يستدلون عليها، بينما الطريقة الأخرى يقولون الخاص مقدم على العام و الدليل عليه كذا وكذا وكذا وهذا سيأتي إن شاء الله له أمثلة في خلال دروسنا.

وجدت كثير من الكتب ولعل الإخوة الحاضرين والمتابعين أيضا يعرفون كثيرا من كتب أصول الفقه سواء المؤلف منها على طريقة الشافعية أو المتكلمين أو المؤلف على طريقة الحنفية، لكن لعلنا نذكر مثلا من الطريقة الأولى التي ألفت على طريقة المتكلمين أو على طريقة الشافعية نجد أن كتاب "البرهان" لإمام الحرمين يعد من أوائل هذه الكتب وكتاب "المستصفى" للغزالي.

الطريقة الثانية: التي هي طريقة الحنفية أو طريقة الفقهاء نجد من أشهر كتبهم كتاب "أصول السرخسي" وكتاب "أصول البزدوي" وعندهم أيضا كتاب آخر اسمه "أصول الشاشي" وهو شاشي آخر غير الشاشي الشافعي، عندهم أيضا كتاب "تأسيس النظر" لأبي زيد الدبوسي أيضا هو كتاب صغير الحجم وهذه الكتب كلها مطبوعة وموجودة وبعضها عليه شروح.

بعد هذا وجد من حاول أن يجمع بين الطريقتين ومن حاول أن يتوسع ولا يقتصر على مذهب واحد ثم تتالى التأليف وتوالى، وأكثر المؤلفات فيه على الطريقة الأولى لكنهم أيضا مع تأليفهم على الطريقة الأولى ما يلبثون أن يدخلون مع الأصول شيئا من الفروع الفقهية التي تعد ثمرة له في بعض الأحيان، مثل الكتب المطولة الكبيرة ككتاب مثلا "البحر المحيط" للزركشي وكتاب "شرح الكوكب المنير" لابن النجار الحنبلي، هذه الكتب كتب مطولة في أصول الفقه وفيها شيء من الفروع الفقهية لا نقول إنها توسعت لكن تذكر شيئا من الأصول الفقهية ولا تهمله.

فيما بعد - في العصر الحديث- في عصرنا الحاضر وما قبله في هذا القرن -قبل خمسين سنة- بدأ التأليف الحديث في هذا العلم. بدأ العلماء يكتبون في هذا العلم بأسلوب أقل صعوبة وأقرب لأذهان الطلاب وتوالى التأليف في هذا، وهناك كتب كثيرة ألفت في هذا العلم لعلماء بعضهم معاصرين لكن بعضهم قد مات وبعضهم لا زال حياً، لعلنا نذكر منها مثلا أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، وأصول الفقه لأبي زهرة وهم من العلماء الكبار في مصر وأيضا توالى التأليف إلى عصرنا الحاضر.

أيضا هناك نوع آخر من التأليف وجد وهو التأليف التخصصي في مسائل متخصصة من علم أصول الفقه وهذا لم يكن حديثا فقط حتى منذ القدم كان هناك بعض العلماء ينتدب للكتابة في مسألة واحدة يكتب فيها رسالة أو كتابة. يعني نجد مثلا مسألة واحدة وقاعدة واحدة هي: هل النهي يقتضي الفساد، يعني يقتضي فساد المنهي عنه أو ما يقتضي، كتب فيه العلائي كتابا سماه تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، والكتاب موجود تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد والكتاب موجود ويقع في مجلد بعد تحقيقة.

في العصر الحديث أصبح التأليف في الرسائل العلمية والبحوث أكثره أيضا على مسائل جزئية وهذا شائع وكثير وهناك كتب كثيرة.

أيضا هناك نوع آخر من التأليف في أصول الفقه يتعلق بمقاصد الشريعة وبالتعليل عموما- أحكام التعليل والمقاصد- ، وهذا باب آخر وإن كان أيضا هو يعد فرعا من فروع علم أصول الفقه، يعني علم المقاصد لم يكن علما موجودا بهذا المصطلح يعني منذ القدم وإنما ربما يكون أول من تكلم فيه على انفراد الشاطبي ثم أصبح في عصرنا الحاضر يساق أو يذكر على أنه علم مستقل، هذه نبذة عن تأريخ علم أصول الفقه وكيف نشأ وكيف تتابع التأليف فيه إلى وقتنا الحاضر.

هذا استهلال جميل وشرح وافي فضيلة الشيخ، الآن لو أتينا إلى الفائدة من تعلم هذا العلم؟

الفائدة من تعلم علم أصول الفقه

هذا أمر مهم جدا وبخاصة لطلاب العلم حينما يبتدئون طلب هذا العلم.

كثيرا من الناس يعد أن بينه وبين هذا العلم حاجزا متينا يفتح كتابا ثم يقرأ فيه فيجد كلاما مستغلقا فيقول هذا الكلام صعب الفهم وكيف نستطيع أن نستفيد منه؟ فينصرف عنه، ثم يأتيه من يقول: يا أخي أنت لماذا تدرس هذا. أنت لست بحاجة. الفقه الحمد لله جمع، وهذا اسمه أصول الفقه والمقصود منه تحرير مسائل الفقه مسائل الفقه تحررت وموجودة في مسائل الفقهاء فلماذا تتعب؟! فكأنهم يقولون هذا العلم لم يعد له كبير فائدة.

فريق آخر يقول هذا العلم لا يستفيد منه - يعني قد يكون أعقل من الأولين وأكثر إدراكا منهم - إلا العلماء الكبار الذين يريدون أن يجتهدوا وأنت قد بلغت مثلا الثلاثين أو الأربعين متى ستصبح عالما مجتهدا وتحتاج إلى هذا العلم؟! هذا العلم شرط للاجتهاد وشرط للفتوى وأنت لست تريد أن تصل إلى هذه الدرجة أو لا تستطيع بالأحرى أن تصل إلى هذه الدرجة، فيثنيه هذا الهاجس عن الدخول في هذا العلم.

لكن نحن نبين الآن أن علم اصول الفقه له أصول كثيرة ليست هذه فوائده فقط.

فلنقل مثلا أول فوائده - كما ذكرنا- هو: استنباط الأحكام الفقهية للمسائل المستجدة التي تَجِدْ ، فنحن نرى في هذا العصر أن المدنية الحديثة تقذف علينا في كل يوم الكثير والكثير من المشاكل المعقدة والمسائل التي تغيرت صفاتها عما كانت عليه من قبل، قد تكون هذه المسألة وقعت لكن على صورة أخرى فأفتى فيها عالم قبل أربعمائة سنة ما نستطيع أن ننقل الفتيا نفسها لأن الوضع تغير والعرف تغير أحيانا وزيد مثلا في هذه الواقعة أشياء، إذا كانت مثلا في البيع أو في غيره زيد فيها شروط أو نقص منها أو أضيف إليها فتغير الوضع تغيرا كبيرا ومع هذا يظن بعض الناس أن الحكم ذاك يمكن أن ننقله إليهم. ليس دائما يمكن أن نسقط الحكم الذي أفتى به عالم قبل مئات السنين لابد من عالم مطلع على علم أصول الفقه ويعرف الضروري منه -على الأقل- ، أيضا هو كغيره من العلوم منه ما هو ضروري ومنه ما هو حاجي ومنه ما هو تحسيني تكميلي.

نقول: لابد من هذا العلم لاستنباط الأحكام لهذه الوقائع الجديدة ؛ ولهذا تجدون أن هذه الوقائع لعظم أمرها قد يتوقف فيها علماء المجمع الفقهي بأكمله فيقولون تحتاج إلى مزيد بحث ويؤجلونها جلسة وجسلتين وثلاثا حتى يكتمل التصور عندهم ويحاولون تكييفها وتنزيلها، وتنزيل النصوص الشرعية عليها. أولاً: يكيفونها هل هي بيع هل هي إجارة مثلا، فإذا كانت في المعاملات هل هي توكيل هل هي كذا، كذلك موضوعات أخرى قد لا تتعلق بالأمور الاقتصادية وتتعلق بالتلقيح الصناعي - تجميد الأجنة الرحم الصناعي استعارة الأرحام- وغير ذلك من المسائل التي تسمعونها.

هذه المسائل ما يمكن لأحد أن ينظر فيها إلا وهو مستصحب معه قواعد أصول الفقه ومتشبع بها ويعرف كيف يستخدمها لاستنباط الحكم من النصوص الشرعية.

قد تكون المسألة نازلة لا يشبهها شيء سبق لا يوجد شيء فيما سبق يشبهها تماما ولا يقرب منها فتحتاج إلى إعادة قراءة للنصوص الشرعية حتى ينظر فيها، وهكذا صنيع الأئمة منذ القدم كلما جدت مسألة يعودون إلى الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ونصوص العلماء السابقين ليستنبطوا منها حكم هذه الواقع الجديدة بناء على هذه القواعد التي فهموها وتشبعوا بها وأصبحت تجري في دمائهم ولو لم يكونوا مشتغلين فعلاً بتدريس هذا العلم ولو لم يعرفوا أيضا دقائقه؛ لأن بعض الجزئيات الدقيقة ربما لا يحتاجها العالم مطلقا وربما لا يحتاجها إلا نادرا، فإذن هذه فائدة عظيمة.

قد تقول: أنا لن أصل إلى هذه المسألة هذه المرتبة لها رجالها.

نقول: أيضا هناك مرحلة ثانية تليها وهي: إن من فوائد هذا العلم أنك إذا تعلمته وبرعت فيه وعرفته تمام المعرفة تستطيع أن ترجح بين الأقوال، حينما تجد العلماء مختلفين في مسألة أنت الآن تفتح كتابا من موسوعات الخلاف أو من كتب الفقه الموسعة فتجد أنه يذكر خمسة أوستة أقوال وكل منهم يستدل بـ"قال الله" و"قال رسوله - صلى الله عليه وسلم" يعني: ما تقول هذا يقول قال الله وذاك يأتيني بكلام من عنده، لا، قد تجد كل منهم يقول قال الله تعالى كذا، ثم يوجه الآية ويفسرها، الآخر يقول قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كذا ثم يفسر لك الحديث، فأنت مطالب بأن يكون لك موقف. طلاب العلم الذين يصلون إلى مرحلة الترجيح كُثُر والحمد لله، فلا تنتقص نفسك.

يعني هذه المرحلة مرحلة يمكن الوصول إليها - إن شاء الله تعالى- بشيء من الجد والمثابرة، إنك تنظر في أقوال العلماء إذا اختلفوا وفي أدلة كل قول، وحينما تنظر أنت تستصحب معك قواعد هذا العلم، حينما يستدل عالم مثلا بالقياس وآخر يستدل بنص صريح، أنت تقدم الذي يستدل بالنص على الذي يستدل بالقياس، حينما يستدل مثلا عالم بنص عام والآخر معه نص خاص وأنت قد درست في قواعد أصول الفقه أن الخاص أقوى من العام ويقدم عليه؛ لأنه يصبح فيه جمع بين الدليلين نعمل بالعام فيما عدا الصور المخصوصة ونعمل بالخاص في هذه الصورة

المخصوصة، تستطيع أن تقول هذا القول أرجح من ذاك وتتبع القول على هدى وبينة لا على عماية وعلى عمى وتقليدا فقط لأنه قاله فلان من الناس، وإنما تكون على هدى وبينة من أمرك فهذه فائدة عظيمة ولا يحقر الإنسان نفسه عن الوصول إليها.

أيضا من فوائد هذا العلم أنه يقف سدا منيعا وحاجزا قويا بين الذين يريدو التلاعب بالنصوص الشرعية ويريدون تأويلها تأويلا آخر وفهمها فهما جديدا غير الفهم الذي فهمه الصحابة والتابعون ويعكسونها عكسا تماما، ويأتون بتفسيرات جديدة لم يسبقوا إليها يحملون كلام الله عز وجل عليها، نحن لا نمانع أن تفهم شيئا جديدا، لكن إياك أن تبطل فهم السابقين وتقول:

- جميع السابقين فهمهم غير صحيح فهموا الآية على غير حقيقتها.
- الله لم يرد هذا المعنى.

ثم تأتيني بفهم جديد بناء على أن تقول: إن العصر يريد كذا أو أن المرحلة مرحلة كذا، وهكذا نسمع وأنتم تسمعون في كل يوم في وسائل الإعلام وفي غيرها وفي الكتب والمنشورات تسمعون من يقول ينبغي أن نعيد قراءة النص، يعني نحن لا نمانع أن تقرأ النص مرة ومرتين وثلاث وعشر ولكن إذا قرأت بناء على قواعد وضوابط محددة نحن لا نعارض في هذا، لكن تقرأه بناء على رأيك أنت، تفسر لنا قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- في ظروف غير الظروف التي قيل فيها وتأتي بتفسير لم تسبق إليه في هذا وتعكس التفسيرات التي كانت موجودة وتلغيها، إذا ألغيتها فهذا هو التصادم وهذا هو الرد.

فلذلك علم أصول الفقه متفق على أنه ميزان للفهم، هو أصول للفهم وقواعد للفهم، وحتى كما سنعرف أن فائدته لا تقتصر فقط على الفقه ، وإنما يستفيد منه كل من يريد فهم النص فهما صحيحا بناء على لغة العرب، فحينما نضع هذه القواعد ونوضحها ونبرزها للناس، من يأتي بفهم جديد يغاير ما توصل إليه المتقدمون ويناقضه - دعونا نقول يناقضه تماما، أما إضافة فالإضافة مقبولة إذا كانت لا تعود على أصلها بالإبطال فهذا لا بأس به - فإنه سيتصادم مع قواعد أصول الفقه؛ ولهذا وجد في هذا العصر أيضا من يقول إذا أردتم تجديد الفقه فلا بد أولا من تجديد أصول الفقه، ماذا تريدون من التجديد؟ أيضا نحن لسنا بعيدين عن هذا، لسنا مناوئين للتجديد:

- إذا كان المراد بالتجديد أن هذا العلم قد دخل فيه بعض المنطق وبعض أدلة علم الكلام ودٌرِسَ[أُدخل] فيه ما يستفاد منه في الفقه وما لا يستفاد منه في علم الفقه فنعم يمكن أن تلغى بعض المسائل عن الطلاّب مثلا أو عن المبتدئين ويخصص دراستها للمتمكنين في هذا العلم ويجرد من المسائل التي لا فائدة فيها، وهذا قد دعا إليه الإمام الشاطبي في القرن الثامن الهجري.
- وأما إذا كان القصد بالتجديد أننا نلغي شروط الأدلة ونأتي بأدلة جديدة ونلغي هذه الأدلة الموجودة فهذا ما لا نقره.

فإذن فوائد علم أصول الفقه فوائد كثيرة جدا أيضا من فوائده أن الإنسان عندما يدرس هذا العلم يتنبه إلى علل الأحكام، ومعرفة علل الأحكام تجعل الإنسان حينما يمتثل الأمر ويجتنب المنهي عنه يكون قد امتثل الأمر بنفس رضية وبنفس طائعة وراغبة في فعل هذا الأمر، وحينما يجتنب المنهي عنه وهو يعرف لماذا نهي عنه وما هي علته أيضا؟ هذا يجعله يمتنع عن المحرمات وعن الأشياء المنهي عنها وهو يعرف ما يترتب عليها، فهذا العلم فيه تنبيه إلى مثل هذه الأمور وتنبيه إلى مقاصد الشارع من تحريم هذا الشيء أو من إباحة هذا الشيء أن من الأمر بذاك الشيء أو استحبابه وهكذا، فهذا يجعل الإنسان راسخ القدم في تدينه وفي امتثاله للدين وليس على جرف هار أو كالريشة في مهب الريح أو إمعة -كما يقال- إن أحسن الناس أحسن وإن أساءوا أساء وإنما يكون فاهما وعارفا لحكم الشريعة ومقاصدها وسعتها وشمولها ويعرف أيضا كيف يرد على من ينتقض بعض تشريعات الإسلام ويورد عليها بعض الإشكالات، هناك أناس تخصصوا في أنهم ينظرون إلى الشبه ويثيرونها، المتمكن من أصول الفقه حري به أن يكون قادرا على رد هذه الشبهات. المتمكن من علم أصول الفقه والدارس له يكون متمكنا من دفع هذه الشبهات، والعلماء السابقون أيضا كانت لهم في هذا الميدان مجال كبير في أنهم دفعوا شبه أهل الشبه الذين يحاولون الاعتراض على بعض تشريعات الإسلام وينتقدونها وهكذا.

إذن عرفنا أن هذا العلم له فوائد كثيرة فينبغي لطالب العلم أن يقبل على هذا العلم إقبالا تاما وأن يكون عنده رغبة أكيدة في تعلمه.

نستأذنكم في أخذ بعض الأسئلة

ذكرتم أن من علم أصول الفقه ما يكون ضروري فهل بينتم لنا ما يكون ضروريا ؟

نعم هذا بيانه سيكون في مرحلة متأخرة -إن شاء الله- الآن نحن في بداية الطريق واخترنا كتابا مختصرا لنقرب هذا العلم للمبتدئين ونعطيهم فكرة عامة عن هذا العلم وما فيه من مسائل، وقد نقول إن جُل المسائل التي سنتعرض لها تعتبر من الأمور الضرورية في هذا العلم، وربما يأخذنا الاستطراد قليلا لنخرج عن هذا القدر، لكن

عموما أبواب أصول الفقه سيأتي لها حديث في درس قادم -بإذن الله- وسنذكر -إن شاء الله- شيئا من جواب هذا السؤال لأن حصر الشيء الضروري من أصول الفقه لا يمكن أن يكون في حلقة أو حلقتين أو ثلاث وإنما أكثر ما يدرس فيه هو ضروري لمن يريد أن يفهم طرق الاستدلال ويستطيع أن يرجح بين الأدلة ويستطيع أن يستنبط أحكاما جديدة، يعني الضروري له [للسائل] يختلف عن الضروري لمن يقول أنا سأكتفي فقط بمعرفة الرجحان مثلا -أيهما أرجح هذا أو ذاك- ، كذلك فيه أشياء أيضا تحسينية أو كمالية -سمها كما شئت- هذه من ملح العلم.

وكل العلوم فيها يا إخوني هذا، يعني كل العلوم تحتوى ويمكن تقسيمها إلى هذه الأقسام الثلاثة، يعني يكون فيها ضروري بحيث أنك إذا لم تحط به لا تعد من أهل هذا العلم ولا من فرسانه، وحاجي أنت محتاج إليه يعني أهميته أقل بقليل من الأول،

ثم أمر ثالث وهو إطار ثالث أو دائرة ثالثة أوسع هذه تعتبر من ملح العلم التي من جهلها لا ينتقد ومن عرفها فهو خير على خير، إن شاء الله تعالى سيأتي مزيد بيان لكلام الأخ.

نأخذ بعض الأسئلة على الموقع

يقول: أصول الفقه هل هو فرض كفاية أو فرض عين

هذا السؤال جيد. علم أصول الفقه ليس من فروض الأعيان وإنما هو فرض كفاية وهذا حال أكثر العلوم، يعني لا يظن السائل أيضا يقول إن علم الفقه فرض عين لا حتى علم الفقه ليس فرض عين وإنما هو فرض كفاية لأن علم الفقه -كما سنعرف في تعريفه عند المؤلف- ليس المقصود به أنك تعرف حكم الوضوء حكم الصلاة حكم كذا كيف تصلى، لا، هذا ليس علما هذا فهما للحكم الشرعي عن طريق عالم أو عن طريق وضوح النص وظهور دلالته فعلم أصول الفقه هو من فروض الكفايات لكن قال بعض أهل العلم إننا ينبغي أن نفرق بين المفتي والقاضي والعالم المجتهد وبين غيره، فالمفتي والقاضي هؤلاء يكون بالنسبة لهم فرض عين وغيرهم يكون من فروض الكفايات بالنسبة لهم، ويعني إذا قام به غيرهم ممن يكفي سقط الاثم عن الباقين كما هو شأن فرض الكفاية.

هذا الكلام قد يكون له وجه لكن القول بأنه فرض كفاية يغني عن كون أنه فرض عين على القادر؛ لأنه يعدونه من شروط الفتيا أن يكون عالما بأصول الفقه وطرق الاستدلال الصحيح وكيفية استعمال هذه القواعد في استنباط الأحكام لابد أن يكون عارفا بها.

فخلاصة الجواب ما سمعتموه من أنه يعد من فروض الكفايات كغيره من العلوم الشرعية، وفروض الكفايات يا إخوان السعي إليها منقبة ومستحب، يعني حتى ولو كان فرض الكفاية أدي ليس معنى هذا أنه لا لزوم لأن تفعل؛ لأن فروض الكفايات أيضا نوعان:

- نوع منها إذا فعله غيرك لا تستطيع أنت أن تفعله، انتهى، يعني نقول مثلا: تكفين الميت وتغسيله مثلا فرض كفاية لدى المسلمين الذين عرفوا بموته كذا ؟ أنت لو علمت فيما بعد لا تستطيع أن تفعل هذا وهو قد فعل.

- لكن هناك فروض كفايات تستطيع أن تفعله ولو أن غيرك فعله يصبح بالنسبة لك مستحبا وتثاب عليه ثوابا عظيما، يعني طلب العلم مثلا أو البلوغ إلى درجة الاجتهاد في العلم نقول هذا فرض كفاية لابد أن يكون في المسلمين من يصل إلى هذه الدرجة لكن سعي آحاد الناس يثابون عليه ثوابا عظيما، يعني الذي يسعى إلى أن يصبح عالما مجتهدا يثاب على هذا وإن كان غيره قد كفاه.

هناك بعض الشراح لأصول الفقه خصوصا حينما يبدأوا يبدأون بمتن الورقات لماذا هذا المتن وما هو هذا المتن؟

كتاب الورقات هو: متن صغير كتبه إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى سنة أربعمائة وثمانية وسبعين للهجرة تقريبا، وإمام الحرمين من كبار أئمة أصول الفقه ومن كبار المؤلفين فيها وله قدم راسخة في هذا الميدان، وهو أيضا إلى جانب ذلك قد برع في علوم أخرى كعلم الكلام وغيره، وهذا المتن الصغير حاول إمام الحرمين -رحمه الله تعالى- أن يجرده من كثير من المسائل التي يرى أنها ليست ضرورية للمبتدئ وإنما هي من الأمور التي يشرع فيها طالب العلم فيما بعد، وعادة العلماء في عصر إمام الحرمين وما بعده أنهم يؤلفون مختصرا ومطولا فالمختصر هذا يكون لصغار طلاب العلم الذين يبدأون به حفظا، يعني غالبا يحفظون هذه المختصرات عن ظهر قلب ثم يتدرجون فيما بعد فينتقلون إلى ما هو أوسع منها، وهذا هو الأسلوب الجيد في تعلم العلوم الشرعية على وجه الخصوص، يعني تدخل في مختصر وتأخذ فكرة عن العلم عموما بأبوابه وفصوله ثم تنتقل فيما بعد إلى التوسع قليلا ثم هكذا حتى تطلع على الأقوال الأخرى، يعني قد يكون هذا على قول واحد على رأي واحد لكن فيما بعد يصبح أمامك مجال بأن تطلع على أقوال أخرى وعلى أدلتها وعلى الترجيح بينها وبين هذا القول وهكذا حتى يكتمل نمو العلم في ذهن الطالب ويقوى عوده ويعلو كعبه في هذا المجال.

فهذا الكتاب المختصر عني به العلماء فيما بعد، فهناك من شرحه وهناك من نظمه نظما يعني في أبيات شعر لأن بعض الناس يسهل عليه حفظ الشعر، فجاء الشيخ العمريطي ونظم متن الورقات في أبيات من الشعر ثم جاء

من يشرح هذه الأبيات ويوضحها؛ لأن بعض الناس يحفظ الأبيات بسرعة ولو لم يفهم معناها ثم بعد هذا يأتي يقرأها على شيخ فيفسر له بعض الإشكالات التي ربما لا يحيط بمعناها، وكذلك شُرح يعني كان من أقدم الشروح لهذا الكتاب شرح للمحلي -جلال الدين المحلي- ثم العبادي صاحب الآيات البينات ابن قاسم العبادي، أيضا له شرح على شرح المحلي- ابن القاسم العبادي له شرح على شرح المحلي- هناك شروح كثيرة على هذا، أيضا هناك من شرحه في العصر الحاضر أحد الإخوة- أستاذ أظن في كلية الشريعة بالقصيم أظن الدكتور عبد الله الفوزان - له شرح أيضا جيد على متن الورقات، فهذا الكتاب كان له قبول لأن الكتاب إذا وجدت له شروحا كثيرا ونظما فاعلم أنه قد حظي في فترة من الفترات بالقبول عند طلاب العلم وأقبلوا عليه.

هذه خلاصة عن الكتاب .

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته لدي سؤالين:

الأول: ما مدى علاقة أصول الفقه بتقنين الأحكام هل يمكن أن يكون هناك شيء من العلاقة عند النظر في مسألة تقنين الأحكام وارتباطه بأصول الفقه وما فيه من قواعد ونحو ذلك؟

الثاني: ما هي الكتب المبسطة أو المعاصرة التي ينصح الشيخ بها مما كتب في علم أصول الفقه كتابة معاصرة يعني تعتني بالنظر في النوازل ونحوه من التقعيدات؟

كان سؤال الأخ: ما مدى علاقة أصول الفقه بتقنين الأحكام؟

هذا السؤال الحقيقة جيد، وكان ينبغي أن أذكر الجواب عنه حينما تكلمت في فوائد علم أصول الفقه لأن هذا يعد من فوائده.

تقنين الأحكام أو وضع قواعد -لعل المقصود ليس تقنين الأحكام وإنما وضع القوانين أوالأنظمة- في أي مجال كان: هناك دوائر حكومية ودوائر متخصصة في وضع نظام كذا نظام للمرور يعني أنظمة متعددة في كل بلد بلا شك يضعونها باللغة العربية، ويأتي فيما بعد من يفسرها بتفسير آخر غير مراد واضع النظام لأن واضع النظام لم يكن على علم وعلى اطلاع بقواعد أصول الفقه وبدلالات الألفاظ منه على وجه الخصوص؛ لأن دلالات الألفاظ من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم -كما سيأتي إن شاء الله التعرض لها- هذه لها أهمية كبيرة في فهم النص، أي نص كان سواء كان نصا بشريا أو كان قرآن أو سنة، لكن يختلف الأمر في فهم نصوص القرآن والسنة عن نصوص البشر. فهم نصوص البشر -في بعض الأمور لا نقول هي مثلها تماما من حيث العموم والخصوص والإطلاق والتقييد- كل منهما قد يكون عاما وقد يكون خاصا فالناظر في هذه الأنظمة أو في هذه القوانين سواءً الواضع لها أو الناظر الذي يريد أن يطبقها ويفسرها ويضعها في أرض الواقع لابد أن يكون له اطلاع على قواعد هذا العلم ومعرفة وثيقة به لماذا ؟ لأجل ما ذكرته لكم من أنه قد يحمل الشيء مثلا على عمومه وهناك مادة أخرى ستأتي تخصص هذا العموم سيجد أن هناك بعض القواعد قد يعارض بعضها بعضا فبماذا يعمل هل يقدم هذه أو تلك؟ يعني القواعد التي توضع أو القوانين التي توضع فيها شبه من قواعد علم أصول الفقه، ويضع قاعدة عامة من فعل كذا وكذا يعاقب بكذا، ثم يأتي في النهاية ويضع قيدا، هذا القيد قد يخرجه قد يستثنيه وفهم النصوص ينبغي أن يكون وفقا للغة العربية وحينما تكون اللغة واسعة ينبغي أن نكيفها حسب نصوص الشرع يعني نصوص القرآن والسنة على ما فهمها العلماء وعلى أي محمل حملوها.

فإذن هناك جانب يمكن أن يستفيد دارس أصول الفقه منه، يمكن أن يستفيد فائدة عظيمة ويكتسب قدرة على وضع الأنظمة أو القوانين للحياة العامة ووضعها في مواد معينة بحيث أن هذه المادة تكون على قدر المراد لا تزيد ولا تنقص، طبعا لسنا الآن في مجال الكلام هل نضع القوانين للأحكام الشرعية أو غيرها هذه أمور ليس هذا هو ما مجالها، لكن السؤال ينحصر هل يستفيد دارس أصول الفقه من دراسته في وضع القوانين أو فهمها وتفسيرها؟ والجواب نعم. يستفيد فائدة عظيمة؛ ولهذا نجد أحيانا بعض القضايا يقع الخلاف فيها بين المتعاقدين وهي تحكمها قاعدة أصولية يعني لو رجع إلى القاعدة لحلت الإشكال بينهما فهذا خلاصة الجواب على سؤال السائل.

معنا سؤال في نفس الباب

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. لدي سؤال واحد فقط بالنسبة للأحكام الشرعية في أصول الفقه هي مرتبطة ببعض من متن إلى متن فما صلة ترابطها؟ لو فضيلة الشيخ يوضحها من المتون يعني من متن إلى متن صلة ترابطها في بعض بالنسبة للأحكام

ماذا تريد بترابطها ببعضها تشابهها اختلافها؟ لعلك تريد ترتيبها ترتيب أبواب أصول الفقه وهذا سيأتي في درس مستقل.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته سؤالي عن كتاب الورقات لو يوضح الشيخ هل هو على طريقة المتكلمين أو على طريقة الحنفية ؟ وأيضا كتاب مجمع الأصول

ظهر في الآونة الأخيرة بعض الشباب من طلبة العلم يقللون من شأن علم أصول الفقه ويعتبرون أن هذا العلم دخل فيه علم الكلام وما إلى ذلك فأود لو تتكلمون عن هذه النقطة وعن أهمية هذا العلم وأنه ليس كل من كتب في أصول الفقه دخل في علم الكلام.

يسأل عن أشهر الكتب

بالنسبة للكتب كان يسأل عن كتب حديثة تكون أقرب إلى المبتدئين في هذا العلم. الحقيقة هذا العلم يحتاج إلى شيء من الجهد ينبغي أن نعترف بهذا أولا ليس علما من السهل جدا الإحاطة به في وقت وجيز، وإنما يحتاج إلى شيء من الجهد ومع هذه نقول إن هناك بعض الكتب المؤلفة في العصور المتأخرة حاولت تبسيطه وتقريبه إلى المتعلمين، وأظن أنني قد ذكرت منها كتابين كتاب أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف هذا كتاب قديم وموجود في أيدي كثير من طلاب العلم، وكتاب أيضا أصول الفقه لأبي زهرة، وهناك أيضا كتاب أصول الفقه لبدران أبو العينين هذه بالنسبة للكتب التي أقول إن أسلوبها ميسر ويمكن أن يحيط بها، ويوجد أيضا كتاب اسمه الوجيز في أصول الفقه للدكتور/ عبد الكريم زيدان قد يكون هذا أنفع من اللذين قبله.

وكذلك لكثير من العلماء كتب مؤلفة في هذا الشأن، أخونا الدكتور/ عبد الكريم النملة أيضا له أكثر من كتاب بعضها مختصر جدا وبعضها مطول في هذا العلم أيضا، يعني المطول تقريبا يقع في خمسة مجلدات ولعله معروف عند بعض الطلاب والمختصر في مجلد واحد أظن اسمه الجامع في أصول الفقه.

فالتأليف لم ينقطع الحقيقة في أصول الفقه وهناك من يكتب ويؤلف ولكن الملاحظ على المؤلفات أنها أيضا تسير على طريقة إحدى المدرستين أو تحاول الجمع بينهما فأفضلها الذي يحاول الجمع بين الطريقتين ويعطينا القاعدة ويحررها أولا ويستدل عليها ثم يذكر لنا أمثلة تطبيقية عليها هذا هو أفضل ما يمكن أن نقوله جوابا على سؤال الأخ السائل.

وأما الكتب القديمة فهي كثيرة جدا وما أظن أن السائل يريد أن نسرد له أسماء، نحن ذكرنا منها - يعني من أهم هذه الكتب القديمة - كتاب العدة للقاضي أبي يعلى الحنبلي وهو كتاب قيم ومحقق تحقيقاً جيداً، وهذا الكتاب اقتصر فيه مؤلفه تقريبا على المهم من مسائل هذا العلم ولم يشمل كل مسائله، وعموما المسائل التي تعرض لها في هذا العلم كلها أو جلها مسائل عملية وكان يحرر مذهب الإمام أحمد فيها ويبين من أين أخذه من روايات الإمام أحمد ومن كلامه ويستدل عليها، فهو شابه الحنفية من جهة أنه يأخذ آراء الإمام أحمد في المسألة من نصوصه المنقولة عن طلابه، وشابه الطريقة الأخرى أو طريقة الشافعية والمتكلمين في أنه يستدل على القاعدة ويقيم الدلالة عليها من القرآن والسنة ومن العقل ومن أقوال الصحابة ومن اللغة ومن الإجماع، هو يعني جمع بين الطريقتين واستفاد كثيرا من كتاب "الفصول في الأصول" لأبي بكر الجصاص الحنفي الإمام المعروف المفسر الأصولي الفقيه الحنفي، الجصاص له كتاب الفصول وهو أيضا محقق ومطبوع ومفيد وطريقته على طريقة الحنفية تماما، يأخذ القاعدة من أقوال ومن فتاوى أئمة المذهب الحنفي وقد ينفرد أحيانا برأي عن صاحبيه.

هناك أيضا كتب كثيرة، هناك أيضا "روضة الناظر" وهو أيضا كتاب مشهور وبأيدي الطلاب لابن قدامة، يعني هناك كتب كبيرة موسوعية ذكرنا منها قبل قليل "كتاب البحر المحيط" للزركشي وهو مطبوع في ستة مجلدات، منها "كتاب المحصول" للفخر الرازي في ستة مجلدات أيضا محقق تحقيقا علميا جيدا، يعني هناك أكثر من كتاب "كتاب الإحكام" للآمدي أيضا من الكتب الجيدة في هذا وهو على طريقة المتكلمين طريقة الحنفية ذكرنا أمثلة عليها ثلاثة كتب في ما قبل ذكرنا كتاب "تأسيس النظر" لأبي زيد الدبوسي وذكرنا كتاب "أصول السرخسي" وذكرنا كتاب "أصول البزدوي" وأصول البزدوي عليه شرح مكثف موسع اسمه "كشف الأسرار عن أصول البزدوي" لعبد العزيز البخاري وهناك كتاب اسمه "المغني في أصول الفقه" للخبازي يعني كتب كثيرة جدا وموسوعات وبعض الكتب إذا طبعت بعد التحقيق قد تقع في عشرين مجلدا لعل هذا يكفي إن شاء الله.

يسأل عن كتاب الورقات هل هو من طريقة الشافعية أو طريقة الحنفية؟

كتاب الورقات هو يسير على طريقة الشافعية وليس على طريقة الحنفية ومن خلال تفسيرنا لطريقة الشافعية وطريقة الحنفية بإمكاننا أن نعرفه إذا قرأنا فيه، نعرف لأنه يقرر قواعد عامة بغض النظر عن الفروع الفقهية هل تنطبق عليه أو لا ولا يمثل عليها ولا يطبق تطبيقا عمليا عليها.

سأل التقليل من شأن علم أصول الفقه ودخول علم الكلام عليه

هما قضيتان ونعاني منهما كثيرا، التقليل من فائدة علم أصول الفقه لأنا حين تكلمنا عن فوائد علم أصول الفقه عرجنا على هذا الجانب وقلنا ما يمكن أن ينتفع به طالب الحق، أما الذي في ذهنه شيء ويريد أن يفرضه فهذا ربما لا يقتنع ولو تكلمنا حلقتين وثلاثا في هذا المجال.

لكن يبقى جانب وهو يتعلل به كثيرا الذين يقولون: لا حاجة لنا بهذا العلم أو لا نستفيد به وهو أنه دخل في هذا العلم كثير من علم الكلام وابتعد عن التطبيق وهذا الكلام منه جانب صواب لا يمكن إنكاره، لكن حينما يدخل جانب علم الكلام في شيء ويؤدي إلى إبعاده عن مجاله الحقيقي أو المجال الذي يمكن أن يستفاد منه فيه، ليس معنى هذا أننا نتركه، يعني إذا وقع القذى في الشيء هل نتركه تماما، الرسول -عليه الصلاة و السلام- إذا وقع الذباب ما قال أريقوا الإناء، يعني في إناء أحدكم فحينما يقع الشيء المضر في الشيء المفيد وبالإمكان عزله يعزل ويبقى الباقي صافيا نقيا وهذا هو ما ندعوا إليه في المؤلفات الجديدة أنه: تبعد قليلا عن مماحكات علم الكلام، وإن كانت تلك الأمور التي استعيرت من علم الكلام كثير منها هي عبارة عن أدلة عقلية هذه الأدلة العقلية ليست محضة ليست متمحضة عقلا لا نقل يسنده وإنما كثير منها يمكن أن يؤخذ من نصوص القرآن والسنة.

أنا تعرضت مرة في كتيب لي في استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية لهذه القضية وقلت: إن بعض الناس ينتقد أصول الفقه بأنه أكثر أدلته عقلية وأنه يعول على الأدلة العقلية ومن خلال قراءة هذا الكتاب ستجد أن الدعوة هذه ليست صحيحة، وأن الاستناد على الأدلة العقلية وأن أكثر أدلته عقلية وأنه لا اهتمام لهم بالنقل، هذا غير صحيح، وإنما أحيانا يساق الدليل في علم أصول الفقه -يسوقون الدليل من معنى الآية أو من معنى الحديث- يعني لا يأتون بنص الآية ونص الحديث وإنما يأتون بالمعنى ويأتون به على شكل تعليل أو يستدلون بإجماع على ذلك فهذه أدلة معتبرة كتاب وسنة وإجماع لكنهم حينما يذكرونها يذكرونها على شكل تعليلات، لكن بعض الناس -هدانا الله وإياهم- ليس لهم علم بالفرق بين الدليل العقلي المحض والدليل العقلي المستند إلى نقل لابد منه لا يمكن أن يكون هناك عقل بلا نقل ولا نقل بلا عقل فهذا العلم كما قال الغزالي مما اصطحب فيه العقل والسمع يعني اجتمع فيه الأمران، فالقول بأنه يعتمد على الأدلة العقلية وأنه يعتمد أدلة علماء الكلام هذا فيه مبالغة، نعم دخل فيه وفي كل العلوم يعني ليس فقط علم أصول الفقه وإنما دخل أيضا في علم النحو -يعني المنطق دخل في علم النحو- طرقهم في التعريف وطرق اقتناص التعريفات عند النحاة وعند الأصوليين وعند الفقهاء وعند أكثر أهل العلوم تجد أنها تتبع طريقة أهل المنطق في الحد ويبينون عيوب الحد ما هي.

على أي حال هذا الجواب لعلنا إن كانت الأسئلة كثيرة فنكتفي بهذا القدر وقد يأتي لهذا يعني كثير قد يتعرض لهذه النقطة، فالقصد أن نختصر الكلام، أن هناك تدخل كثير يعني دخل علم الكلام في علوم كثيرة ومن علمها علم أصول الفقه في بعض المواضع ولكن ليس معنى هذا أننا نترك العلم المستفاد منه لأجل أنهم استفادوا من علم الكلام أو أخذوا شيئا مما قيل في علم الكلام أو استندت بعض قواعده على علم الكلام وما قيل فيها كـ"مسائل الأمر" مثلا قد يكون "الأمر" -كما سيأتي- له صلة كبيرة بعلم الكلام، وبكلام الله -جل وعلا- هل هو كلام حقيقة كلام مسموع كما يقول جماهير الملسمين وهم أهل السنة والحمد لله أو هو كلام مخلوق كما يقول بعض أهل الاعتزال أو هو عبارة عن كلام الله أو معنى قائم بذاته كما يقول بعض الفرق، نعم هذا لا ننكره أنه وجد، لكن طالب العلم المنتبه الذي يختار الكتاب أولاً ويختار المعلم ثانياً وأيضا يكون له قدرة على الفهم سيستفيد من هذا العلم الفوائد الكبيرة التي ذكرناها وغيرها وسيسلم من الوقوع في تأويلات علماء الكلام وما وقعوا فيه من الأخطاء فيما يتعلق بأسماء الله أو صفاته أو ما يتعلق بالقضاء والقدر وغير ذلك.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ذكرتم أن علم الفقه من فروض الكفايات مع أنه يا شيخ لا يخفى على شريف علمكم أن من الفقه ما هو فرض عين ومنه ما هو فرض كفاية فكيف يكون ذلك يا شيخ؟ مع أن الصلاة حكما واجبة ويدل على ذلك قوله تعالى (وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ)[البقرة: ٤٣]، كيف نوجه ذلك يا شيخ ؟

ينبغي أن نفرق بين العلم، بين معرفة بعض الأحكام، يعني هل الذي عرف كيف يصلي وكيف يتوضأ فهل نسميه فقيها هل هو فقيه وصل إلى درجة الفقه؟ ما نسميه فقيها، لا أهل العرف ولا أهل اللغة يسمونه فقيها ولكنه عرف شيئا من الفقه يعني عرف شيئا من الفقه هو من فروض الأعيان، هذا الذي عرفه لا نسميه علم الفقه، عندما نتكلم في العلوم نحن عندنا الفقه شيء وآحاد المسائل شيء آخر أيضا مثل هذا الكلام نستطيع أن ندرجه على أصول الفقه ونقول يعني من قواعد أصول الفقه أن القرآن حجة وأن السنة حجة وأن خبر الآحاد حجة مثلا، هذه أيضا لابد لكل مسلم أن يوقن بأن القرآن حجة ويعترف بهذا ولا نعفيه من أنه يقول أنا ما أعلم أن القرآن هو الحجة وأن المرجع إلى القرآن. هل نسميه مع هذا فرق بين العلم نفسه يا إخوان؟! ثم إننا إذا أتينا إلى تعريف علم الفقه نجد كما يقول مؤلفنا وهو إمام الحرمين الجويني في المختصر الذي معنا يقول: هو معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، يعني حتى أخرج من علم الفقه الأحكام الشرعية المنصوص عليها قطعا وهذه ليست فقها هذه يعرفها كل الناس لأن الذي يعرفها ما يسمى فقيها.

ثم معرفة أن مثلا هذا الحكم أو ذاك معرفته تطبيقيا وعمليا وامتثالا لا يسمى فقها لأنه ربما بعض الناس يعرف الحكم ولا يعرف دليله، وغيرهم قد عرف الحكم وعرف دليله ولكن ما عرف كيف يقرر وجه دلالة الدليل عليه، يعني نقول له هل دل هذا الدليل بمنطوق أو بمفهوم؟ يقول ما أدري. بخصوص أم بعموم؟ يقول ما أدري. قد

يعرف هذه المرتبة ولكنه لو أوردنا عليه دليلا آخر ظاهره أنه يعارض هذا الدليل وقلنا ما جوابك؟ سيقف حائرا، فمثله لا يسمى فقيها وهو لا يعد عالما بالفقه ولكنه عرف شيئا من المسائل الفقهية التي تنسب إلى الفقه، في عرف الناس يقولون هذا الكتاب كتاب فقه مع أن الكتاب فيه مسائل منصوص عليها قطعا يعرفها القاصي والداني من المسلمين، وفيه مسائل اجتهادية لكن كما ذكرت لكم -وإن كان هذا استباقا لما سنقوله- أنهم -يعني المؤلف وكثير من العلماء- يقولون الفقه لأنهم أخذوه من فهم الشيء الدقيق في الأشياء الدقيقة وليس فهم كل شيء، يعني الشيء الواضح كل يفهمها فلا يسمى الذي فهمها فقيها، إنما الفقيه هو الذي يفهم الأشياء الدقيقة ولهذا قال: التي طريقها الاجتهاد، فلا تناقض الحقيقة بين ما تقوله الأخت من أن الإنسان مطالب بأن يعرف أشياء نقول نعم هو مطالب وفروض عين عليه لكن هذه لا تسمى علم الفقه هذه المسائل ليست علم فقه هذه مسائل جزئية يعرفها الإنسان ومعرفته لها وعلمه بها لا ترتقي به إلى درجة الفقه ولا نقول إنه حصل علم الفقه، هذا خلاصة المقصود وما يصبح هناك تناقض بين ما ذكرنا وما تقوله الأخت إن شاء الله تعالى.

هل هناك فرق بين الواجب والمندوب؟

هذه المسألة ستأتي لا نريد من الإخوة أن يسألوا عن أشياء لم تأت بعد، ستأتي -إن شاء الله- في تقسيمات الحكم الكلام في هذا الأمر تفصيلا ونبينه -إن شاء الله- في حينه فالمطلوب من الإخوان أن تكون أسئلتهم يعني فيما تكلمنا فيه ونحن حتى الآن لم ندخل في نص الكتاب ولم نشرح شيئا منه وإنما كل كلامنا هو في نشأة العلم وفي تطوره وفي كتبه المؤلفة فيه فقط.

لعل العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الفقه يعني واضحة لكن نريد أن نعرف من فضيلتكم كيف يستفيد المختص في علم الحديث أو المفسر مثلا من علم أصول الفقه ؟

نعم السؤال مهم جدا الحقيقة، وهو ذكرني بما قاله الخطيب البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه يعني خصص جزءا كبيرا من هذا الكتاب لأصول الفقه فقد ذكر في مقدمته أنه في عصره -الخطيب البغدادي- أنه هاله أن بعض المشتغلين بالحديث لا يفقهون معانيه ولا يعرفون كيف يستنبطون منه الأحكام مما عرضهم لانتقاد غيرهم ممن لا اشتغال لهم بعلم الحديث من المتكلمين مثلا أو بعض الفقهاء الذين يعرفون من الحديث ما نقلوه عن أئمتهم فقط وما جرى في كتب أئمتهم، يعني بعض المشتغلين بالفقه الذين لا يعرفون من الحديث إلا ما وجدوه في كتب أئمتهم وتناقلوه.

يقول أنه وجد أن كثيرا من المشتغلين بعلم الحديث في عصره يكتبون الحديث ولا يفقهون من معناه شيئا ولا يعرفون كيف يستنبطون الحكم منه، فهو انبرى لتأليف هذا الكتاب الذي ذكر فيه أكثر أبواب أصول الفقه المهمة وذكر الأدلة على تلك القواعد التي ذكرها سواء فيما يتعلق، يعني خلاصة الكلام أن المحدث له حاجة كبيرة إلى أصول الفقه والمفسر كذلك وقد يتضح ذلك -إن شاء الله- مما يأتي.

الحلقة القادمة سنطرح سؤالين:

السؤال الأول: ما أول كتاب أُلِّف في أصول الفقه ومن مؤلفه؟ وإذا تبرع المجيب بأن يبين لنا من حقق هذا الكتاب فخير وبركة.

السؤال الثاني: ما الفرق بين طريقة الحنفية وطريقة الشافعية في التأليف؟

المحاضرة الثانية

تعريف أصول الفقه ١

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد، ففي الدرس الماضي كنا قد تكلمنا عن نشأة علم أصول الفقه والتأليف فيه وتكلمنا عن تطور هذا العلم وكثرة المؤلفات فيه وأن هذا العلم اتخذ التأليف فيه طريقتين، فسؤالي الآن ما هما الطريقتان اللتان اشتهرتا في التأليف في أصول الفقه؟ هذا السؤال الأول نعم يا أخي الكريم؟

الطريقة الأولى: هي الطريقة الحنفية

اسمها طريقة الحنفية، والثانية.

والطريقة الثانية: هي الطريقة: اسمها الشافعية

طريقة الشافعية، أحسنت نعم، هذا هو ما قلناه سابقًا وهو -إن شاء الله- المطابق للواقع، الآن نريد من يذكر لنا كتابين أُلفا على طريقة الشافعية؟

بسم الله الرحمن الرحيم، من كتب الشافعية كتاب البرهان لإمام الحرمين وكتاب المستصفى للغزالي

أي نعم، كتاب البرهان لإمام الحرمين الجويني وهو مؤلف الورقات هذا المتن الذي نشتغل الآن بشرحه -إن شاء الله-، وكتاب المستصفى لأبي حامد الغزالي، شكر الله لكم.

كنا قد طرحنا أيضًا سؤالين على الحلقة الماضية، وطلبنا الإجابة عنهما السؤال الأول كان: عن من هو مؤلف كتاب الرسالة؟ أو ما هو أول كتاب في أصول الفقه ومن مؤلفه؟ نعم تفضل أخي الكريم.

أول كتاب هو كتاب الرسالة ومؤلفه هو الشافعي

نعم هو كتاب الرسالة للإمام الشافعي.

والسؤال الثاني: كان عن الفرق بين طريقة الحنفية وطريقة الشافعية ؟ يعني هناك فرق بين الطريقتين في التأليف، ما هو هذا الفرق؟

بسم الله الرحمن الرحيم. الشافعية تعتمد على أخذ القاعدة الأصولية من الأدلة من غير النظر إلى فروع المذهب، والحنفية: استخراج القاعدة الأصولية من فروع أئمة المذهب وفتاواهم

هذا كلام جميل ومختصر يعني يلخص لنا كلاً من هاتين الطريقتين بوضوح.

إجابات الإنترنت:

نأخذ بعض الإجابات التي وصلت إلينا عبر الإنترنت:

الأخت الكريمة من المغرب تجيب على السؤال الأول بقولها: أول كتاب أُلف في أصول الفقه هو كتاب الرسالة للإمام الشافعي -رحمه الله، والإجابة الثانية: الفرق بين طريقة الشافعية والحنيفة في التأليف: أن طريقة الشافعية تعتمد على تحرير أصول لغوية ولا ينظرون إلى الفروع، وطريقة الحنفية يحررون القواعد من خلال فتاوى الأئمة ويحاولون أن ينظروا إلى هذه الفتوى ويضعون أقوالاً وهذا هو الفرق بينهم والله أعلم.

هذا كلام جميل والإجابة صحيحة.

فضيلة الشيخ لو دخلنا وبدأنا في المتن:

بسم الله الرحمن الرحيم قال المؤلف -رحمنا الله وإياه: (هَذِهِ وَرَقَاتُ قَلِيلَةٌ تَشْتَمِلُ عَلَى مَعْرِفَةِ فُصُولٍ مِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ ، وَذَلِكَ مُؤَلَّفٌ مِنْ جُزْأَيْنِ مُفْرَدَيْنِ ، أَحَدُهُمَا : الأُصُولُ ، وَالثَّانِي : الْفِقْهُ :

فَالأَصْلُ : مَا بُنِيَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ .

وَالْفَرْعُ : مَا يُبْنَى عَلَى غَيْرِهِ .

وَالْفِقْهُ : مَعْرِفَةُ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي طَرِيقُهَا الاجْتِهَادُ .).

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، بدأ المصنف كتابه هذا بالاعتراف بأن ما جمعه في هذا الكتاب ليس هو كل أصول الفقه، فقال: (هذه ورقات) ورقات كتبها في أصول تشتمل على فصول من أصول الفقه، و"من" هنا تبعيضية يعني: تشتمل على بعض الفصول أو على قواعد أو على مهمات فصول أصول الفقه.

ثم شرع في التعريف بأصول الفقه، وبين أن أصول الفقه مضاف ومضاف إليه، مؤلف من كلمتين "أصول" مضاف و"الفقه" مضاف إليه، فقال هو مؤلف من جزأين ومركب من جزأين ، وتعريف المركب يقتضي أن نعرف كل جزء من جزأيه، ثم نعرفه باعتباره علمًا مستقلاً، فبدأ بتعريف الأصل ثم ثنى بتعريف الفقه، ثم لما ورد في تعريف الفقه ذكر الأحكام انتقل إلى الكلام عن أقسام الأحكام الشرعية وعرف بكل منها، ثم جاء في الأخير وعرف لنا أصول الفقه من حيث كونه علمًا مستقلاً -هو العلم الذي ندرسه الآن.

فهذا هو خلاصة ما سيذكره المؤلف -إن شاء الله- فيما يأتي.

لما تكلم عن الأصل عرفه في اللغة وقال: (الأصل ما بني عليه غيره) هذا تعريف الأصل في اللغة، الأصل هو ما يبنى عليه غيره، مثل ما نقول للأساس أنه أصل البناء، فالبناء الذي نراه في أي بناية أو عمارة له أساس، هذا الأساس يسمى أصلاً، فالأصل ما يبنى عليه غيره ، الأساس المستور تحت التراب هذا يسمى الأصل ثم يبنى عليه غيره ويتفرع عنه، كذلك أصل الشجرة جذعها وتتفرع عنه فروع كثيرة لولا هذا الأصل ما وجدت هذه الفروع ولا استقامت فهو في اللغة ما يبنى عليه غيره، ثم أراد أن يزيده إيضاحًا ببيان ضده وهو الفرع، فقال: (والفرع ما يبنى على غيره) يعني هو مبني على غيره، هذا تعريف الأصل في اللغة.

لم يتعرض المصنف -رحمه الله- لتعريف الأصل في الاصطلاح في هذا المقام؛ لأن الكتاب مختصر ومن عادة الأصوليين أنهم يذكرون معاني متعددة للأصل في الاصطلاح أشهرها:

- أنه الدليل أن الأصل بمعنى الدليل ولعل هذه هو المناسب لقولنا أصول الفقه.
- ويطلقون الأصل أيضًا في باب الفرائض مثلاً ويقصدون به مخرج المسألة، فيقولون: أصول المسائل، يعني المسائل الأصول التي تخرج منها فروض المسائل فيقولون الاثنان والثلاثة والأربعة والستة والثمانية والاثنى عشر والأربع والعشرين[٢/٣/٤/٦/٨/١٢/٢٤] أصول هذه يعدونها على أنها أصول المسائل، ويقصدون بها مخرج المسألة يعني حينما نقول توفي رجل مثلاً عن زوجة وابن مثلاً الزوجة نصيبها الثمن فيقولون تخرج أصل المسألة من ثمانية واحد للزوجة والباقي للابن تعصيبًا فيسمون هذه الثمانية يسمونها أصل المسألة وهذا اصطلاح خاص بالفرضيين.
- كذلك يطلق الأصل ويراد به القاعدة المستمرة، فيطلقه النحاة مثلاً على قواعدهم ويقولون: الأصل مثلاً أن الفاعل مقدم على المفعول، الأصل أن المبتدأ يتقدم على الخبر، فهذه قواعد يعني القاعدة المستمرة تسمى أصلاً وهذا الإطلاق أيضًا يناسب المعنى الاصطلاحي لأصول الفقه، كما أن الدليل أيضًا يناسب هذا الإطلاق.

وهناك معاني أُخر لا نطيل بذكرها.

فإذن الأصل في اللغة: ما بني عليه غيره، وأما في الاصطلاح فله معاني متعددة يطلق بمعنى الدليل ويطلق بمعنى مخرج المسألة عند الفرضيين ويطلق بمعنى القاعدة المستمرة، ويطلق أيضًا في باب القياس ليدل على أحد أركان القياس ويقولون القياس له أربعة أركان الأصل والفرع والعلة والحكم، وهذا سيأتي -إن شاء الله.

بعد هذا انتقل المصنف إلى الكلام عن الفقه؛ لأنه الجزء الثاني: أصول الفقه. فعرف الفقه في الاصطلاح ولم يعرفه في اللغة، أيضًا طلبًا للاختصار، ولكن يمكن أن نقول: أن الفقه في اللغة بمعنى الفهم، ومن العلماء من قال: إن الفقه في اللغة بمعنى: فهم الأشياء الدقيقة، ليس فهم كل شيء وإنما فهم الأشياء الدقيقة التي فيها شيء من الغموض، أما الأشياء الواضحة فلا يُسمى فهمها فقهًا لأنها يفهمها كل أحد.

لماذا فرق المؤلف والمصنف بين الفقه، إذ أتى بتعريفه اصطلاحًا أماالأصل فأتى بتعريفه لغة؟!

لعله أراد أن ينبه على المهم، يعني أراد في الأول الأصل هو مضاف والفقه مضاف إليه، فالمضاف إليه آصل وآكد من المضاف، ولهذا بعض العلماء يستحسن البدء بتعريف المضاف إليه؛ لأنه لا يعرف المضاف إلا بمعرفته، فلعله اهتم من الناحية اللغوية بالأصل فقط، ونبه عليه؛ لأنه قد يشكل على بعض الناس، والتعريفات الاصطلاحية بعضها لا شأن للأصوليين به، وبعضها سيأتي يعني بعض تعريفات الأصل في الاصطلاح كما هو مثلاً الأصل في باب القياس هذا سيأتي في حينه لعله استغنى عن هذا وأما الفقه فلابد من تعريفه في الاصطلاح حتى نعرف المضاف إليه معرفة تامة؛ لأن معرفة المضاف إليه يعني تقودنا إلى معرفة المضاف، وأما ترك التعريف اللغوي للفقه فلا أعرف له تعليلاً إلا طلب الاختصار والله أعلم.

انتقل إلى تعريف "الفقه" كما قلنا فعرفه في الاصطلاح فقال: (هو معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد)، فأولاً: عبر بالمعرفة مع أن أكثر الذين يعرفون الفقه يعبرون بالعلم فهل هناك سر في التعريف بالمعرفة؟ نقول: نعم والله أعلم أن المصنف أراد أن يختصر التعريف أولاً، فالمعرفة تعني العلم المكتسب، العلم المسبوق بجهل، يكتسبه الإنسان اكتسابًا وهو أيضًا في الوقت نفسه مسبوق بجهل- مسبوق بأنه لم يكن يعرف ثم عرف-، لكن العلم لكن العلم أشمل من هذا العلم أعم، فأراد أن يُخرج علم الله -جل وعلا- وعلم الرسول -صلى الله عليه وسلم- وهو علم لدني يقذفه الله في روعه، أراد أن يُخرجه عن مسمى الفقه والوصف؛ لأن الذي يتصف بالفقه يسمى فقيهًا فأراد أن يخرج هذا العلم ويُخرج أيضًا علم الملائكة عن التعريف فعبر بالمعرفة والمعرفة كما قلنا هي: علم مكتسب مسبوق بجهل، يعني يكتسبه الإنسان بجهد - يحتاج إلى جهد يبذله حتى يكتسب هذا العلم وهو مسبوق أيضًا بجهل- ؛ ولهذا لم يحتج إلى التقييد بالمكتسب، بينما الذين عبروا بالعلم احتاجوا إلى أن يقولوا في آخر التعريف أنه مكتسب من الأدلة التفصيلية كما سنذكر أيضًا تعريفًا آخر حتى يتبين الأمر أكثر - إن شاء الله.

فقول المصنف: (معرفة الأحكام) يعني العلم بها، العلم بالأحكام لكنه علم مكتسب، ليس علمًا لدني يقذف في روع الإنسان من غير جهد وأيضًا ليس كعلم الله -جل وعلا- الذي هو محيط بدقائق الأمور ولم يسبق بجهل.

قول المصنف: (معرفة الأحكام الشرعية) قيد الأحكام هنا بكونها أحكامًا شرعية وهذا له فائدة، يعني وإلا كان اقتصر على الأحكام ، لماذا قال الأحكام الشرعية ؟ حتى يخرج العلم بالأحكام غير الشرعية، الأحكام الشرعية، مثل ماذا؟ قالوا:

- مثل الأحكام النحوية مثلاً، الأحكام التي يذكرها النحاة، أن الفاعل مرفوع، والمفعول به منصوب والمبتدأ مثلاً مرفوع، والخبر كذلك مرفوع، فإسم كان مثلاً مرفوع وخبرها.. هذه قواعد نحوية وأحكام تعتبر حينما يحكم على هذا بأنه فاعل مرفوع هذا حكم لكنه حكم نحوي وليس بشرعي.
- كذلك الأحكام العقلية، مثل الواحد نصف الاثنين قضية رياضية حكم عقلي يعرفه العقل، الكل أكبر من الجزء هذا حكم عقلي، فلا تدخل معرفة هذه الأحكام العقلية لا تدخل في التعريف؛ لأنه قال الأحكام الشرعية.

ثم أراد أن يقيد أيضًا، ليس كل الأحكام الشرعية تدخل في مسمى الفقه فأراد أن يقيدها فقال: (الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد)، يعني التي تعرف بطريق الاجتهاد تحتاج في معرفتها إلى أن يبذل الفقيه جهدًا ليعرفها ويستنبطها من الكتاب أو من السنة أو من الأدلة الكثيرة المعروفة والتي سيأتي ذكرها -إن شاء الله- فهو لابد فيها من جهد، طيب هذا ماذا يخرج، ما الذي يخرج بهذا القيد؟ يعني لماذا قيد بهذا القيد وما الذي يريد إخراجه؟ يريد إخراج نوعين من الأحكام الشرعية، النوع الأول:

- الأحكام الاعتقادية التي تتعلق في صفات الله -جل وعلا- أو بالبعث والجزاء وما يكون يوم القيامة من نصب الموازين ونصب الصراط وغير ذلك من الأحكام التي تعرف بالأحكام الاعتقادية يقول: هذه الأحكام طريقها ليس الاجتهاد وإنما النص والتوقيف، هذه طريقها توقيفي، ما يمكن أن تدرك بالاجتهاد فهذه تخرج مع أنها أحكام شرعية ما خرجت بالقيد الأول لكن أراد أن يخرجها بهذا القيد.
- النوع الثاني: الذي يخرج بهذا القيد هو الأحكام العملية، يعني ليس الاعتقادية لكنها عملية ولكن منصوص عليها قطعًا بحيث يستوي في معرفتها كل من عرف الإسلام واختلط بأهل الإسلام وسمع منهم، مثل ماذا؟ قال: مثل وجوب الصلاة وجوب الصيام، كون الصلوات المفروضة خمسًا هذه الأمور المجمع عليها المتفق عليها وتحريم الزنا، تحريم القتل عمدًا، تحريم السرقة، هذه كلها متفق عليها، كل من عرف الإسلام يعرف هذه الأسس والأحكام معه بحيث أنه لا يحتاج إلى نظر واستدلال لمعرفتها، فهذه أخرجها المصنف عن الفقه، أو عن حد الفقه وعن مسمى الفقه.

هذا شرح ما قاله المصنف فقط، لكن يحسن بنا أن نعرف أن تعريف الفقه عند المتقدمين من كبار الأئمة والتابعين كان أوسع من هذا التعريف ولهذا من الحدود المشهورة ومن التعريفات المشهورة عن الإمام أبي حنيفة أنه قال: «الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها» وهذا واسع يشمل الأحكام الشرعية الاعتقادية والأحكام الشرعية العملية، أو الأصول والفروع كما يسميها البعض يشمل الجميع لكن بعد تطور العلوم وتمايزها ومعرفة أن هذا علم خاص بعلوم الاعتقاد واسمه علم التوحيد مثلاً وهذا علم اسمه علم الفقه أصبح كل أهل علم يحدونه ويضعون له تعريفًا يخصه يخرج غيره من العلوم ولا تدخل معه فيه، فلهذا اتجهوا إلى تعريفه، لما اتجهوا إلى تعريفه أيضًا:

- منهم من وسعه فجعله يشمل جميع الأحكام الشرعية العملية سواءًا كانت مما ثبت قطعًا بأدلة قطعية أو كان ثبت بأدلة ظنية.
- ومنهم من ضيقه قليلاً وقال: لا نطلق اسم الفقه إلا على ما ثبت بالاجتهاد يعني على المسائل الاجتهادية التي ليس الدليل فيها واضحًا جليًا قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، أما الأحكام التي هي قطعية الثبوت وثبتت بأدلة قطعية -في ثبوتها وفي دلالتها- فهذه يشترك فيها الكل ولا نسمي من يعرفها فقيهًا؛ ولهذا هي ليست هي الفقه الذي نريد تعريفه؛ لأنهم يقولون نحن نقول إننا نريد تعريف علم الفقه الذي من عرفه سُمي فقيها فليس من عرف أن الصلاة واجبة وأن الصوم واجب وأن الصوم هو شهر رمضان وأن الصلاة خمس صلوات في اليوم والليلة لا يسمى فقيهًا من عرفها عند جميع العلماء من أهل الفقه ما يسمونه فقيهاً وإنما هو مُقلد - عامي مقلد.

الرازي اتبع نفس الطريق الذي اتبعة الجويني هنا لكن عَبَّر بعبارة أخرى وقال: (المعلومة من الدين بالضرورة)، يعني أخرج الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، قال: إن معرفة الأحكام الشرعية التي ليست معلومة من الدين بالضرورة، يعني لا يعلمها كل من دخل في دين الإسلام.

لا نريد أن نطيل نحن في تشقيق التعريفات، لكن نقول: إن الذين عبروا بالعلم نحن أشرنا قبل قليل هناك من عبر في التعريف بالعلم نجد أنهم يقولون الفقه هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب، يعني العلم المكتسب من أدلتها التفصيلية، لماذا عبروا بالمكتسب من أدلتها التفصيلية ؟ قالوا: لنخرج علم الله وعلم رسوله بهذه الأحكام وعلم الملائكة فإنه لا يسمى فقهًا في الاصطلاح، فاحتاجوا إلى أن يقيدوه بكونه مكتسبًا فقالوا: المكتسب من أدلتها التفصيلية، وهذا التعريف الأخير -الذي ذكرته أنا- هو الذي يشيع وجوده في أكثر كتب الأصول قديمًا وحديثًا وكل واحد من هذه التعريفات يمكن أن يعترض عليه ويمكن أن يُنتقد ويقال: إنه لا يشمل المقصود أو أنه يزيد عليه أو ينقص عنه ولكن نحن الآن بصدد دراسة هذا المختصر ولعلنا نكتفي بما ذكرناه حول هذا النص -إن شاء الله.

قال المصنف -رحمه الله-: (وَالأَحْكَامُ سَبْعَةٌ :
الْوَاجِبُ ، وَالْمَنْدُوبُ ، وَالْمُبَاحُ ، وَالْمَحْظُورُ ، وَالْمَكْرُوهُ ، وَالصَّحِيحُ ، وَالْبَاطِلُ.
فَالْوَاجِبُ : مَا يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَيُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ .
وَالْمَنْدُوبُ : مَا يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ .
وَالْمُبَاحُ : مَا لا يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ .)

نعم، بعد أن عَرَّف الفقه وقال في تعريفه: (أنه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد) وجد أنه قد جاء في التعريف لفظ الأحكام، ويحتاج إلى أن يعرف بها؛ لأن عادة العلماء أنهم يبدأون بتعريفات للمصطلحات التي ستمر فيما بعد؛ لأجل إذا مر هذا المصطلح لا يتسائل الطالب أو القارئ ويقول: ما معنى هذا المصطلح؟ ويُشْكل عليه فهم العبارة؛ لأنه ما عرف اللفظ الموجود فيها، فلما جاء في تعريف الفقه لفظ الأحكام اضطر إلى أن يعرف الأحكام، فبدأ بالكلام عن الأحكام الشرعية، لكنه لم يبدأها بتعريف الحكم بينما عادة غيره أنهم يبدأون بتعريف الحكم الشرعي، ثم يذكرون تقسيماته المصنف لم يرى أن يشغل ذهن المبتدأ بتعريف للحكم الشرعي وقال: معناه موجود في أذهان الناس، إذا ذكرنا أنواعه نكتفي بهذا.

ولعلنا أيضًا نحن نُعرض عن تعريف الحكم؛ لأن المصنف لم يتعرض له، ونبدأ في ذكر تقسيمه للأحكام.

أيضًا نجد المصنف -رحمه الله- حينما ذكر أنواع الأحكام لم يفرق بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، وعادة الأصوليين أو أكثر الأصوليين عادتهم أنهم: يقولون الحكم نوعان، يعني يعرفون الحكم ثم يقولون هو نوعان: حكم تكليفي وحكم وضعي، ثم يذكرون أقسام الحكم التكليفي، ويعودون للكلام عن أقسام الحكم الوضعي المصنف هنا -رحمه الله- جعل لها كلها تقسيمًا واحدًا فقال: (الحكم سبعة أقسام: الْوَاجِبُ ، وَالْمَنْدُوبُ ، وَالْمُبَاحُ ، وَالْمَحْظُورُ ، وَالْمَكْرُوهُ ، وَالصَّحِيحُ ، وَالْبَاطِلُ)، فالخمسة الأولى: تسمى الأحكام التكليفية، وإن كانت الإباحة الحقيقة ليس فيها تكليف، لكن درجوا على تقسيم الحكم إلى قسمين فجعلوا الخمسة الأولى تكليفية وما بعدها يسمى أحكامًا وضعية، وأيضًا لم يكتفي الأصوليين بالصحيح والفاسد وإنما ذكروا معه أيضًا السبب والشرط والمانع، وزاد بعضهم غير هذه، لكنهم عامتهم وغالبهم يقول: الأحكام الوضعية هي الصحة والفساد، أو البطلان وأيضًا السبب والشرط والمانع، المصنف -رحمه الله- كما قلنا اختصر ولم يذكر هذه الأقسام، وأيضًا جعل الصحيح والباطل جعلهما مع الأحكام التكليفية، أيضًا تبعه على هذا الرازي في "المحصول" واعتبر أو عد الصحيح

والباطل من الأحكام التكليفية كما سنعرف بعد قليل -إن شاء الله- عند تعريف كل منهما أنهما يمكن أن يعودا إلى الأحكام التكليفية.

عد الأحكام سبعة ثم شرع في تعريفها، فبدأ بتعريف الواجب، وقال: (الواجب: ما يُثاب على فعله ويعاقب على تركه)، طبعًا هو حينما ذكر هذه الأقسام ذكر أسماء الأحكام أو ألفاظ الأحكام التي تدور على ألسنة الفقهاء، يعني الفقهاء يعبرون بأن هذا واجب وهذا مندوب وهذا محرم، ويعني يقل أن يعبروا بالإيجاب بينما الأصوليون إذا تكلموا عن الحكم، يقولون: الحكم إيجاب أو ندب أو إباحة أو تحريم أو كراهة.

ما الفرق بين الإيجاب والواجب؟

وبينهما فرق، الإيجاب يعني: هو الاسم الصحيح أو هو القسمة الصحيحة للحكم من حيث هو حكم -حسب تعريف الأصوليين للحكم- أن يقولوا: إيجاب؛ لأن الأصوليين يقولون: الحكم هو : (الخطاب من الله المتعلق بأفعال المكلفين إما على سبيل الاقتضاء - يعني الطلب- أو على سبيل التخيير أو على سبيل الوضع)، فحين عَرَّفوا بهذا التعريف ألزموا بأن يقولوا الحكم ينقسم إلى إيجاب وندب؛ لأن الخطاب من الله ليس هو الواجب هو إيجاب. الحكم أصلاً هو القضاء في اللغة، يقول حكم قضى، ومنه سميت حَكَمَت الدابة وهي اللجام الذي يقود الدابة ويحكمها بحيث يتحكم فيها الراكب، فالحكم هو القضاء، فالله -جل وعلا- هو الحاكم وحكم الله -جل وعلا- هو أمره ونهيه وتخييره، هذا هو الحكم، فلهذا سموه إيجابًا، لكن الفقهاء ينظرون إلى متعلقات الحكم وما ذكره المصنف هنا -رحمه الله- من الأسماء هي أسماء لمتعلق الحكم، ولكن يعني اشتهر أن يقولوا: أحكامًا والأمر سهل، حينما تصف مثلاً أكل الميتة بأنه حرام، الحرام هنا هو: اسم لفعل المكلف، المكلف هو الذي أَكَلَ الميتة، فهو الذي فعل الحرام فقولك حرام، هذا اسم لفعل المكلف وليس اسمًا لنهي الله -جل وعلا- نهي الله يسمى تحريم.

فلعلنا يعني ما نطيل في هذا الجانب ونتوسع وإلا فالوقت لن يكفي، لكن نقول: هو حينما تكلم عن الواجب نظر إلى مدلول خطاب الشرع، إلى مقتضى خطاب الشرع، إلى متعلق الخطاب، والخطاب يتعلق بفعل المكلف، يعني أنه يتعلق بفعل المكلف، إذا فعل المكلف ما أمر الله به قيل: إن فعله واجب وإذا فعل ما نهى الله عنه قيل: إن فعله محرم، فهذا المحرم هو وصف لفعل المكلف.

قال: (الواجب ما يثاب على فعله)، أيضًا هذا التعريف تعريف مبسط للمبتدئين وبسيط؛ ولهذا يعترض عليه أكثر الأصوليين ويقولون: إن هذا تعريف بالثمرة والنتيجة وبالحكم، يعني أنت تعرف الواجب بحكمه، ولعل هذا يعني التبسيط أراده المصنف -رحمه الله- لكي يقرب هذه المصطلحات إلى الأذهان؛ لأن المقصود بالتعريف هو معرفة الحقيقة وتقريبها للذهن وتمييزها عن غيرها، تمييز الشيء عن غيره، فإذا عرفته وعرفت ما يشبهه وفرقت بينهما يكفي هذا وليس المقصود أن نأتي بالحدود على طريقة المناطقة، الذين تأثروا بطريقة المناطقة لا يرضيهم هذا التعريف أبدًا، ولهم عليه اعتراضات كثيرة لا مجال لأن نذكرها الآن، لكن هذا التعريف تعريف بسيط يعرفه المبتدئ، يعني ينظر أي فعل قد ورد في الشرع أن من فعله يُثاب على فعله ومن تركه يعاقب هذا هو الواجب، أي فعل من الأفعال ورد في نصوص الشرع وفي أدلة الشرع أن من فعله يثاب أو ورد أن من تركه يعاقب فإنه هو الواجب، يثاب ويعاقب لابد أن يكون ورد أنه يثاب على فعله ويعاقب على تركه، فلو كان يثاب على فعله فقط، ولكن لا يعاقب على تركه ما يسمى واجبًا، له اسم آخر سيأتي وهو المندوب، فالمصنف حينما قال: (هو ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه) ذكر وصفين لابد منهما الأول: أن يكون على فعله ثواب، والثاني: أن يكون من يتركه يستحق أن يعاقب.

هذا يا شيخ الواجب

نعم.

أنت ذكرت تعريف المندوب قبل قليل؟

لا، أقول سيأتي في المندوب، يعني أن ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه هذا سيأتي أنه تعريف للمندوب، قد يقول قائل: ما حاجتنا إلى التعريفات هذه؟ ندخل في أصول الفقه؛ لأن هذه المقدمات يا إخواني والمصطلحات هي ليست من لب أصول الفقه لكن أمر ضروري لمعرفتها وإدراكها، لابد من معرفتها وإدراكها؛ لأننا أيضًا حتى مع انتشار التعليم الآن نسمع من يعبر بهذه الكلمات بكلمة يجب أو واجب في غير محلها، يعني نجدهم كثيرًا في الصحافة وفي الإذاعات وفي التلفزة، نجد من يعبر بأنه يجب أو لا يجب، يعني يعبرون عن الممنوع بقولهم لا يجب، هذا خطأ كبير، يقول: لا يجب أن تغتاب الناس، هل هذا تعبير سليم؟ لا، تعبير غير سليم، بل يحرم أن تغتاب الناس، فلابد أن تسمي الأشياء باسمها، كلمة "لا يجب أن تغتاب الناس" هذه، تشعر بأنه ليس فرضًا عليك أن تغتاب الناس ولكن إن شئت فافعل، وهذا غير مراد قطعًا للمتكلم بهذه العبارة لكن عدم الانتباه لمعاني هذه الكلمات يوقع في مثل هذا الخلط وهذا الخطأ، يعني أمثلة الواجب كثيرة، ما تحتاجون أظنكم إلى ذكر أمثلة، الصلاة واجبة الصوم واجب، حينما قال الله -جل وعلا: (**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**) [البقرة: ٤٤]، أمرٌ

بها والأمر يقتضي الوجوب فعرفنا أنها من الواجبات؛ لأن أمر الله -جل وعلا- تعلق بفعلها، ننتقل إلى ما بعده، وهو المندوب.

المندوب قال: (وَالْمَنْدُوبُ : مَا يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ .) ما يثاب على فعله، وهو يشبه الواجب في شطره الأول: أنه يثاب على فعله، ولكنه يختلف عن الواجب في أن الواجب يعاقب على تركه والمندوب لا يعاقب على تركه، مثل ماذا ؟ قالوا: مثل السنن الرواتب، إذا فعلها الإنسان أثيب على فعلها وإذا تركها لا يعاقب على تركها، فهذا يسمى في الاصطلاح مندوبًا، وقد يطلق عليه اسم السنة أحيانًا وقد يطلق عليه اسم النفل، والمرغب فيه وقد يطلق عليه اسم المستحب وعند بعض العلماء تفريقات بين السنة والنفل والمستحب ولعلنا نعفيكم من الدخول فيها طلبًا للاختصار.

أما المباح فهو: قد عرفه بأنه: (وَالْمُبَاحُ : مَا لا يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ .) يعني هو لا ثواب لا على فعله ولا على تركه، ولا عقاب أيضًا لا على فعله ولا على تركه، كأكل الخضروات، أكل الفواكه أكل كذا، لبس أي نوع من الثياب المباحة، هذا الاصطياد مثلاً هذه تسمى مباحات لأن الله -جل وعلا- خلى بين الناس وبينها فلم يفرض عليهم فعلها ولم ينههم عن فعلها وفي الوقت نفسه أيضًا لم يحثهم على فعلها، ولم يحثهم على تركها، فأصبحت يعني مستوية الطرفين.

(وَالْمَحْظُورُ : مَا يُثَابُ عَلَى تَرْكِهِ وَيُعَاقَبُ عَلَى فِعْلِهِ .).

المحظور في اللغة: مأخوذ من الحظر، والحظر هو المنع؛ لأن المحظور ممنوع، منه سمي بهذا الاسم، عرفه المصنف أيضًا بقوله: (ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله)، فهو عكس الأول تمامًا عكس الواجب، الواجب قلنا يثاب على فعله ويعاقب على تركه هذا بعكسه تمامًا هو ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله، فترك المنهيات يثاب عليها الإنسان إذا نوى الامتثال؛ لأن الثواب هنا لابد أن يقيد بالنية ما يثاب على تركه، يعني بنية، أما إذا تركه لأجل أنه لم يجده أو لم يتيسر وقد يكون حاول أن يجده فلم يجده فلا نقول أنه أثيب على تركه، وإنما يثاب على تركه إذا تركه بنية الامتثال النهي، فهذا بالنسبة للشطر الأول من التعريف، وأما العقاب على الفعل فكذلك نقول يعاقب على فعله إذا فعله قاصدًا عالمًا متعمدًا أمثلة المحظور أو المحرم كثيرة أكل الربا الزنا، الغيبة، النميمة، الكذب، هذه كلها من أمثلة المحرمات، أو المحظورات.

(وَالْمَكْرُوهُ : مَا يُثَابُ عَلَى تَرْكِهِ وَلا يُعَاقَبُ عَلَى فِعْلِهِ .)

القسم الخامس هو: المكروه، المكروه عرفه بأنه: (ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله) فهو ضد المندوب، فإذا تركه الإنسان تقربًا إلى الله -جل وعلا- يثاب على ذلك، وإذا فعله لا يعاقب. إذا تركه تقربًا إلى الله أثيب، وإذا فعله لا يعاقب.

مثل ماذا؟ قالوا: مثل الأخذ والإعطاء بالشمال فإنه قد ورد النهي عنه، مثل المشي مثلاً بنعل واحدة قد ورد النهي عنه ولكن العلماء حملوه على الكراهة، وسنأتي -إن شاء الله- في باب الأوامر والنواهي لماذا حمل على الكراهة ؟ لكن نقول هنا حملوه على الكراهة؛ لأنهم رأوا أنه من باب الآداب وأنه لم يشدد فيه، لم يشدد النبي -صلى الله عليه وسلم- فيه، وإنما نهى عنه لأجل مصلحة المكلف الدنيوية ولذلك عُدّ من المكروهات.

قبل أن ننتقل إلى تعريف الصحيح والباطل، نعود مرة أخرى على هذه الأقسام الخمسة نعود على الأقسام الخمسة هذه فنقول: إن المصنف -رحمه الله- عرفها بثمرتها كما قلنا، عرفها بالثمرة، فنظر إلى الثواب والعقاب ووجوده وعدمه، ولم ينظر إلى سوى ذلك.

هناك من نظر إلى حقيقة الواجب نفسه، وقال: ينبغي أن ننظر إلى الواجب من جهة أنه مأمور به أو منهي عنه فعرف تعريفًا آخر قد يكون أسهل من هذا فقال:

- الواجب: ما أمر الله به أمرًا جازمًا.
- والمندوب ما أمر الله به أمرًا غير جازم.
- والمحرم ما نهى الله عنه نهيًا جازمًا.
- والمكروه: ما نهى الله عنه نهيا غير جازم.
- والمباح ما لم يرد فيه أمر ولا نهي، أو ما استوى فعله وتركه، يعني ما استوى فعله وتركه فهو المباح.

فجعل هذه هي أقسام الأحكام التكليفية الخمسة.

ويقولون: لماذا جعلنا هذه الأقسام خمسة ؟ قالوا: لأن أحكام الله -جل وعلا- إما أن ترد بأمر أو نهي، أو لا أمر ولا نهي، يعني ما يمكن أن تخرج عن هذه الأقسام الثلاثة أما أن تكون بطلب أو إما أن يوجد طلب لها أو لا يوجد فإن وجد الطلب فهذا الطلب إما أن يكون طلب فعل أو طلب ترك، يعني الطلب من الله -جل وعلا- إما أن يكون طلب فعل أو طلب ترك، فإن كان طلب فعل، فلا يخلوا إما أن

يكون طلبًا جازمًا وهو الواجب، أو غير جازم وهو المندوب، وإن كان طلب ترك فإما أن يكون جازمًا وهو الذي سميناه المحرم أو المحظور، وإما أن يكون غير جازم وهو الذي سميناه المكروه، وإما أن لا يرد طلب لا بفعل ولا بترك وهذا هو المباح.

قال:(وَالصَّحِيحُ : مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ النُّفُوذُ وَيُعْتَدُّ بِهِ ، وَالْبَاطِلُ : مَا لا يَتَعَلَّقُ بِهِ النُّفُوذُ وَلا يُعْتَدُّ بِهِ .)

نعم، المصنف -رحمه الله- ألحق الصحيح والباطل بالأحكام ولم يفرق بين تكليفية ووضعية، وعادة الأصوليين كما قلنا يجعلون الصحيح والباطل من الأحكام الوضعية.

ما معنى الصحيح؟ قال: (الصحيح: هو ما يتعلق به النفوذ)، يعني أنه إذا وجد ينفذ ، وهذا التعريف يتناسب مع العقود كعقد البيع وعقد النكاح، هذا هو الذي يقال عنه أنه نافذ أو غير نافذ.

ثم قال: (ويعتد به) يعني: يعتبر وتترتب عليه آثاره، فالصحيح إذن هو ما ترتبت عليه آثاره المطلوبة منه، فإن كان عقد بيع فمعروف أن البيع المقصود به استحلال الانتفاع بالمبيع، فإذا ترتب على هذا العقد جواز أخذ المبيع والانتفاع به سمي صحيحًا، وإذا لم يترتب عليه حل الانتفاع بالمبيع سمي باطلاً أو فاسدًا؛ ولهذا قالوا: (والباطل: ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به)، يعني أنه إذا وجد لا ينفذ، يعني قد يتعاقد المتعاقدان عقدًا باطلاً فلا ينفذ:

- كما لو باع مثلاً حمل ناقته التي لم تولد بعد، وهذا يسمونه بيع حبل الحبلة، كما لو باع ما لم يوجد بعد هذا البيع باطل، ولا يمكن تنفيذه، قالوا: (ولا يعتد به) يعني ما يعتبر ولا تترتب عليه آثاره.
- كذلك مثلاً لو باع مثلاً بمحرم، لو بيع الخمر المحرم هذا بيع باطل عند الجمهور، بيع الخمر نفسه باطل عند الجميع لكن لو أنه اشترى شيئًا ودفع الخمر ثمنًا فيه، فكذلك أيضًا يعتبر باطلاً لأن مثل هذا البيع منهي عنه ولا تترتب عليه آثاره.

المصنف كأنه نظر في الصحيح والباطل إلى المعاملات والعقود، والواقع أن الصحيح والباطل يكون في العقود والمعاملات ويكون أيضًا في العبادات؛ فلهذا هناك من شمله بالتعريف وقال:

- الصحيح: ما ترتبت عليه آثاره المقصودة منه عادة، سواءً كان عبادة أو عقدًا.
- والباطل: ما لم تترتب عليه آثاره المقصودة منه عادة سواءً كان عبادة أو عقدًا من العقود.

فأمثلة الباطل كما عرفنا، يعني بيع ما لا يملك، لو أن إنسان تجرأ وسرق سيارة إنسان ثم ذهب باعها، نقول: هذا البيع باطل -ما يصح، أنت بعت ما لا تملك- ؛ فلهذا لا تترتب عليه آثاره، ولا يمكن للمشتري أن ينتفع بالسيارة إذا علم أنها مسروقة أو مأخوذة غصبًا، ولا يجوز أيضًا لآخذ الثمن أن ينتفع به وإنما يرد كل منهم إلى صاحبه حقه.

نستأذنكم في أخذ طرف من بعض الأسئلة على الإنترنت.

الأخ الكريم من المغرب يقول: هل هذه الأحكام تنحصر في هذه السبعة فقط، التي ذكر المؤلف -رحمه الله؟

أنا أظن يا أخي الكريم أن ما ذكره المصنف هو أهم الأحكام التي يتكرر وجودها عند الفقهاء ولكنها لا تشمل كل الأحكام، فهناك أحكام أخرى ذكرها كثير من الأصوليين قلنا إن منها: السبب والشرط والمانع يعني الحكم بأن هذا الشيء سبب لذلك الشيء أو أن هذا الشيء شرط لذلك الشيء، مثلما نحكم مثلاً بأن نقول: إن الطهارة مثلاً شرط للصلاة، وإن ملكية المبيع شرط لصحة البيع فهذه تعد أحكامًا ولا تسمى واجبًا ولا مندوبًا ولا مباحًا إلى آخره من الأسماء التي ذكروها، ولكن العقد الذي يخلو منها يسمى -يعني إذا خلا من الشروط- باطلاً أو فاسدًا، وإذا اشتمل على كل الشروط وتوافرت فيه الأركان وانتفت الموانع سمي صحيحًا فالأحكام يوجد لها أسماء أخرى غير هذه، بل إن الأحكام التكليفية عند الحنفية أيضًا يزيدون فيها حكمين آخرين يقولون: إن الواجب يختلف عن الفرض، فعندهم ما يسمى بالفرض والواجب:

- فالفرض هو ما ثبت بطريق قطعي.
- والواجب ما ثبت بطريق ظني.

وكذلك يفرقون بين المكروه كراهة تحريم والمكروه كراهة تنزيه، فعندهم المكروه نوعان: مكروه كراهة تحريم ومكروه كراهة تنزيه:

- فالمكروه كراهة تنزيه هو: الذي ذكرناه هنا وهو الذي يسميه الجمهور مكروهًا.
- لكن المكروه كراهة تحريم هذا يقولون هو: ما نهى عنه الشرع نهيا جازمًا ولكن دليل النهي ظني لم يصل إلى درجة القطع -دليل النهي فيه ظني وليس بقطعي.

فيقولون مثلاً: شرب الخمر هذا محرم، ولكن مثلاً أكل ذوات المخلب من السباع أو الطير هذا مكروه، كراهة تحريم فيفرقون بين المكروه كراهة تحريم وبين المحرم من حيث قوة الدليل وقطعيته وضعفه، فهناك أسماء أخرى يعني للأحكام كما أشرنا ولكن بحكم أن المختصر لم يتعرض لها يكفي ما ذكرناه -إن شاء الله- ولا نريد أن نبتعد كثيرًا عن النص.

شيخنا الكريم لعلنا نأخذ بعض الأسئلة من الإنترنت.

ما الفرق بين أصول الفقه والقواعد الفقهية ؟

الفرق بين أصول الفقه والقواعد الفقهية، سيتبين -إن شاء الله- أكثر حينما نعرِّف بأصول الفقه ونذكر بإذن الله أبواب أصول الفقه سيتبين الفرق بينهما، لكن استجابة لطلب الأخ، نذكر خلاصة يسيرة في هذا ونقول: أصول الفقه هو: عبارة عن قواعد عامة بوساطتها يستنبط الفقيه الأحكام الشرعية ويستدل بها على الحكم الفقهي، يعني هي قواعد عامة ومن حيث النظر إلى دلالتها هي عامة يمكن أن يستخدمها في باب الصلاة وباب الصوم وباب الحج وجميع أبواب الفقه، هذه القواعد هي قواعد الاستدلال وضوابط للاستدلال، بينما القواعد الفقهيه إذا نظرنا إلى نشأتها وكيفية الاستفادة منها نجد أنها نشأت أولاً متأخرة بعد تأليف عدد كبير من كتب الفقه وهي نشأت بعد الاطلاع على فروع المذاهب وغالب هذه القواعد قواعد مذهبية، غالبها قواعد مذهبية. نعم توجد هناك قواعد كلية عامة يمكن الاستفادة منها ولها صلة بأصول الفقه أكثر؛ لأنها يمكن أن تستخدم:

- مثل قاعدة "العادة محَكَّمة" هذه أصلاً تدرس في أصول الفقه على اعتبار أن العرف والعادة دليل أو طريق من طرق استفادة الأحكام.
- ومثل الأعمال بالنيات مثلا، هذه أيضًا من القواعد الكلية الكبرى، هذه أيضًا يوجد لها ما يشبهها أو ما يماثلها في قواعد أصول الفقه وهي قاعدة المقاصد.

لكن القواعد الأخرى التفصيلية هي نشأت مذهبية، يعني علماء كل مذهب ينظرون في مذهبهم ويضعون قاعدة تتناسب مع فروع أئمتهم وتندرج تحتها فروع كثيرة، فهي لم يقصد بها تقنين الاستنباط من الكتاب والسنة والاستدلال وإنما قصد بها وضع قاعدة عامة تشمل فروع كثيرة تغني عن حفظ هذه الفروع، فيحفظ القاعدة العامة ويستغني بها عن كثير من الفروع، يعني لعل هذا فرق مبسط بينهما، ولعله يتضح أكثر حينما نتكلم عن أبواب أصول الفقه، وفصوله التي يتناولها يكون أوضح - بإذن الله.

الأخت الكريمة تقول: السلام عليكم. لو تكرمتم يا شيخ، عندما فرق الأحناف بين الفرض والواجب، وأوضحوا بأنه مدار ذلك على القطعية، فما المقصود بالقطعية؟ هل المقصود بذلك قطعية دلالة أم قطعية ثبوت؟

سؤالي الآخر: لماذا أدرج الأصوليون المباح ضمن الأحكام الشرعية التكليفية مع أنه لا يوجد فيه تكليف؟

الأخت الكريمة من السعودية تقول: السلام عليكم. هل يوجد فرق بين الفاسد والباطل؟ حيث إن الشيخ ابن عثيمين تطرق إلى هذه النقطة وأفاض فيها؟

الأخت الكريمة سألت: ما المقصود بالقطعية؟

نعم الحنفية حينما فرقوا بين الواجب والفرض قالوا: إن الفرض هو ما ثبت بطريق قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني؛ نظروا إلى ما يفيد القطع واليقين سواءً من جهة الدلالة أو من جهة الثبوت، من جهة الثبوت ماذا يعني؟ يعني أن هذا الواجب أو هذا الفعل ثبتت فرضيته بنص قرآن والقرآن لا شك أنه قطعي أو بنص سنة.

أيضًا عندهم السنة إذا كانت مشهورة أو متواترة تعتبر قطعية وإذا كانت أقل من ذلك فإنها تكون في مرتبة الظني، وحينما يشتهر الحديث في القرن الثاني عندهم يصبح من الأمور التي تفيد اليقين، فلهذا هم عندهم يشمل الأمر القطعية في الثبوت وفي الدلالة لابد أن يكون دليله قطعيًا من حيث الثبوت ومن حيث الدلالة، لكن الدلالة عندهم مجرد أن يجدوا الرعيل الأول من الصحابة والتابعين وكبائر الأئمة استدلوا بهذا الدليل على هذا الحكم يعتبرونه قطعيًا -أنهم اتفقوا على أنه يدل على هذا الحكم-، وحتى ولو كان يعني في أذهان المحدثين يمكن أن يؤول أو يصرف لكن يعتبرون فهم المتقدمين قاطعًا للنزاع رافعًا لأي تأويل يمكن أن يتطرق له أحد من المتأخرين، فقصدهم بهذا أنه إذا ثبت الحكم بطريق قطعي يعني إما في القرآن أو في السنة المتواترة أو المشهورة

وكانت دلالته قوية واضحة لا لبس فيها ولم يختلف العلماء فيها فإنهم يحملونه على أنه قطعي ويسمونه فرضًا وأما إذا كانت الدلالة عليه- دلالة النص عليه- واضحة وظاهرة ولكن النص نفسه لم يرتقي إلى درجة القطع وإنما هو خبر آحاد فإنهم يسمونه واجبًا ولهذا تجد أنهم يقولون مثلاً القراءة في الصلاة فرض، قراءة القرآن في الصلاة فرض، لكن قراءة خصوص الفاتحة واجب، لماذا ؟ قالوا: أما القراءة في القرآن فقد وردت فيها نصوص كثيرة: (**فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ**) [المزمل: ٢٠]، هذا نص قرآني ولكن لم يرد في القرآن أنه أقرأ خصوص الفاتحة، وإنما ورد: (لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب)، قالوا: وهذا خبر آحاد؛ فلهذا نقول: قراءة خصوص الفاتحة واجبة، ولكن مجرد القراءة هذا فرض في الصلاة، ففرقوا بناءً على قوة الدليل ووصوله إلى درجة القطعية، هي كلها حقيقة أدلة قوية لكن دليل يصل إلى درجة القطع التي لا يمكن دخول أي احتمال فيه، ودليل يكون أقل منه قليلاً، فسموا هذا فرضًا وذاك واجبًا.

وهم أيضًا نظروا إلى الناحية اللغوية، يعني الجمهور يقول: نحن مثلكم نقول أن هناك فرق بين ما يثبت بطريق قطعي وما يثبت بطريق ظني، لكن نقول كله واجب نسمي الجميع واجبًا، فلماذا فرقتم ؟، قالوا: اللغة تسندنا، فإن الفرض هو التأثير، والشيء القوي هو الذي يؤثر، الفرض يقولون: هو الحز والقطع أو هو التأثير فالشيء القوي هو الذي يحز أو يقطع أو يؤثر؛ فلهذا يقولون نحن أخذنا من اللغة ما يناسب المصطلح فسمينا القطعي فرضا وسمينا ما ثبت بالظن واجبًا؛ لأن الوجوب في اللغة: السقوط، أو اللزوم يعني والساقط أيضًا لازم؛ لأنه الساقط يبقى في مكان واحد.

الأخت الكريمة من السعودية تقول: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، ذكرت أن النوع السادس والسابع الصحيح والباطل وأن المؤلف ذكرهم في إطار الحديث عن المعاملات وأن فيه بعض المؤلفين ذكروا عن العبادات؟ فيمكن لو تكرمت تذكر لنا أمثلة؟ (كلام غير مفهوم)؟

يعني تريد مزيد من الأمثلة؟

أي نعم، يا شيخنا ذكرت أمثلة لكنها تتعلق بالمعاملات، لم تذكر أمثلة في العبادات؟ فيمكن أن توضح أكثر؟

الأخ الكريم من السعودية يقول: السلام عليكم، هل الأحكام التي ذكرها الحنفية هل تمر على المذاهب الثانية؟ وتكون متواجدة فيها؟

فضيلة الشيخ الأخ الكريم تقول: لماذا درج الأصوليون المباح؟

أي نعم، يعني درج الأصوليون على تقسيم الأحكام كما قلنا إلى تكليفية ووضعية والتقسيم يا إخواني هو مقصود به التبويب وتقريب للفهم لا غير، ولذلك جعلوا الأقسام التكليفية وعدوا المباح، والأمر كما ذكرت الأخت: أن الإباحة لا تكليف فيها؛ لأن التكليف يعني الخطاب بأمر أو بنهي، التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي أو هو الإلزام بما فيه كلفة، هذا تعريف التكليف، يعني الشيئ فيه شيئ من الكلفة- ليس المقصود بالكلفة هي المشقة التي تصل إلى حد العنت ولكن فيه شيء من الكلفة- ولا شك أن أعمال الشرع التي أمر بها فيها شيء من الكلفة ولكنها لم تصل -والحمد لله- إلى المشقة التي يمكن أن تقطع الإنسان عن حياته أو تضر بحياته العملية، فالأمر كما ذكرت الأخت: إن الإباحة ليس فيها تكليف، لكن بعض الأصوليين اعتذر عن هذا وقال: إن مرادهم حينما ذكروا الإباحة مع الأحكام التكليف أن المباح يجب علينا أن نعتقد كونه مباحًا، فأصبح فيه تكليف من جهة اعتقاد كونه مباحًا ولكن هذا الجواب الحقيقة جواب ضعيف؛ لأن بهذا التفسير حتى الأحكام الوضعية تدخل في هذا السبب يجب أن نعتقد كونه سببًا فلماذا لم يذكروه مع الأحاكم التكليفية؟! المانع يجب أن نعتقده كونه مانعا الشرط يجب أن نعتقد كونه شرطًا، يعني لماذا لم يذكروه مع الأحكام التكليفية ؟! فهذا الجواب غير مقنع، والذي يبدوا: إنهم أرادوا أن تكون القسمة ثنائية فقط، يعني أحكام وضعية وأحكام غير وضعية، وإلا فلو أرادوا أن تكون القسمة ثلاثية لقالوا: الأحكام تنقسم إلى أحكام تكليفية واختيارية - مثلاً- ووضعية، فالأمر فيه تساهل في العبارة ولا يترتب عليه الحقيقة كبير فائدة من جهة تخطئة هذا القائل أو ذاك.

شيخنا الفاضل نحتاج إلى فقط اختصار في الإجابات على أساس الأسئلة عندي كثيرة: الأخ الكريم سأل عن الفاسد والباطل؟

نعم، هذا لم يتعرض له المصنف حقيقة هنا، ولكن تعرض له أكثر الذين كتبوا في أصول الفقه والجمهور جمهور العلماء لا يفرقون بين الفاسد والباطل، يعني يقولون الفاسد هو الباطل، والباطل هو الفاسد، أما الحنفية فإنهم فرقوا وذكروا فرقًا دقيقًا ومهمًا وينبغي لمن يطلع على كتبهم الفقهية أن يعلمه حتى لا ينسب إليهم ما لم يقولوا، فالفرق عندهم بين الفاسد والباطل، يقولون:

- الباطل هو ما لم يشرع لا بأصله ولا بوصفه، يعني ليس مشروعًا من الأصل.
- أما الفاسد: ما كان مشروعًا من حيث أصله لكن ليس مشروعًا بوصفه.

ما معنى هذا الكلام ؟ هذا الكلام قد يكون فيه صعوبة على الإخوان المبتدئين لكن نبسطه ونسهله -إن شاء الله بتوفيق الله-، يعني الشيئ الذي غير مشروع لا بأصله ولا بوصفه:

- هذا مثل ما مثلنا لكم قبل قليل مثلاً بيع الخمر مثلا، بيع حبل الحبلة مثلاً هذا يكون غير مشروع لا بأصله ولا بوصفه بمعنى أنه لو فعله الإنسان يسمى باطلاً، يسمون هذا العقد عقد باطل.
- لكن لو باع بيعًا ربويًا يقولون أصل البيع مشروع لكن هذه الزيادة هي صفة، هذه الزيادة هي التي أفسدته، فنسميه فاسدًا ولا نسميه باطلاً.

إذن ما الفرق بينهما؟ عندكم هناك فرق؟ قالوا: نعم، الفاسد يمكن إصلاحه لكن الباطل ما يمكن إصلاحه يحتاج إلى عقد جديد، الفاسد يمكن إصلاحه بمعنى: إنك ترد الزيادة. يقولون: إذا باع رشيد من رشيد درهم بدرهمين فالعقد فاسد وليس بباطل؛ لأن الزيادة هذه لو ردها -لو رد هذه الزيادة- أصبح البيع صحيحًا، لكن في بيع الخنزير مثلاً ، بيع المحرم، هذا الفساد أو البطلان تطرق إلى ركن من أركان العقد وهو المبيع فيكون باطلاً، وكذلك لو باع حبل الحبلة، يعني حمل الناقة، فهذا يقولون: البيع يسمى بيعًا باطلاً؛ لأن المعقود عليه لا يمكن الانتفاع به؛ ولأنه غير موجود - ليس موجودًا إلى الآن بل يحتاج إلى وقت لوجوده-، فالقصد أن مثل هذا يسمونه بيعًا باطلاً؛ لأنه يقولون تطرق الخلل إلى أصله فهو غير مشروع لا بأصله ولا بوصفه، أما الفاسد فالخلل تطرق إلى صفته، لم يتطرق إلى أصل البيع، فحينما يبيع درهمًا بدرهمين يقولون الخلل تطرق إلى الزيادة فقط، لو ردت هذه الزيادة لصح البيع، هذا خلاصة كلامهم.

أما الجمهور فإنهم يقولون الفاسد هو الباطل، سواءً في العبادات أو المعاملات، ثم إن الحنفية أو أكثر الحنفية يوافقون الجمهور في جانب العبادات، يقولون في جانب العبادات: الفاسد والباطل سواء، وإنما يختلف الفاسد والباطل عندهم، جمهور الحنفية يختلف الفاسد والباطل عندهم فيما يتعلق بالعقود والمعاملات، أيضًا أذكر فيه سؤال أحدهم سأل عن...

الحنفية ومرورها على المذاهب الأخرى أو كذا؟

إذن السائل على أي حال عن هذا أيضًا يمكن أن يناسب أن نذكره هنا، أنه هل وقع لبعض علماء المذاهب الأخرى أنه فرق بين الفاسد والباطل مثلاً؟ نقول: نعم، وجد هذا عند بعض العلماء:

- فالشافعي مثلاً فرقوا بين عقد الكتابة الفاسد والباطل، وذكروا صفة للباطل تختلف عن صفة الفاسد.
- الحنابلة أيضًا في كتبهم الفقهية يفرقون بين عقد النكاح الفاسد وعقد النكاح الباطل يقولون: إذا كان الخلل تطرق إلى ركن من أركان النكاح نسميه باطلاً وإذا تطرق الخلل إلى شرط من شروطه نسميه فاسدًا، وبعضهم يقول: لا، ليس كل شرط وإنما الشرط المختلف فيه، فيقولون مثلاً: النكاح بلا ولي نسميه فاسدًا ولا نسميه باطلا، لكن نكاح المعتدة -زواج من المرأة وهي ما زالت في العدة- يكون باطل، وأما تزويج المرأة مثلاً نفسها بغير ولي فيسميه الحنابلة نكاحًا فاسدًا؛ لأن فيه خلاف مع الحنفية؛ ولأن الذين خالفوهم لهم أدلة أيضًا، ولهذا يقولون: لا نسميه باطلاً وإنما نسميه فاسدًا فهم يفرقون أيضًا في هذا الباب، وقد يأتي التفريق أيضًا في باب الحج، أحيانًا.

سأل الأخ الكريم: هل الأحكام الحنفية تمر على المذاهب الأخرى؟

هذا هو المقصود، يعني الآن فيما يتعلق بالفساد والبطلان هذا هو جوابه لكن فيما يتعلق بالفرض والواجب لا أذكر أن هناك من فرَّق في التسمية لكن بعض علماء المذاهب يتعمد أن يسمي ما ثبت بدليل قطعي وأجمعت عليه الأمة بالفرض ويتجنب تسميته واجبًا لعله راعى اصطلاح الحنفية وإلا هو لا يسير على هذا الاصطلاح، يعني إذا جاء مثلاً عن الصلاة يقول هي فرض، ولا يقول هي واجب، وإن كان غيره من علماء المذهب يسمونها واجبًا ويسمونها فرضًا؛ لأنهم لا يفرقون بينهما، لكن الذي وجد -وهو على شكل ظاهر هو ما ذكرت قبل قليل ما يتعلق بالفساد والبطلان- أنهم عبروا بهما.

أما المكروه كراهة تنزيه، هذا أيضًا يقل وجوده في كتب الفقه في المذاهب الثلاثة الأخرى وإنما هو موجود في كتب الحنفية لكن يوجد عند بعض العلماء المتقدمين تسمية الحرام مكروهًا وهذا يرد في نصوص الإمام أحمد كثيرًا فالإمام أحمد كثيرًا ما يقول عن الشيء أكرهه وهو يريد التحريم، ويقول طلابه وأتباع المذهب أنه لم يعبر بالتحريم؛ لأجل أنه محل خلاف أو لأجل أن الدليل الثابت الدليل الذي نهى عنه لم يصل إلى درجة القطع وإنما وجد فيه بعض الخلاف أو لوجود معارض فيقول: أكرهه أو هو مكروه، خوفًا من أن يُحرم ما أحل الله وتحرجًا؛

لأن الله -تعالى- يقول: (وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ) [النحل: ١١٦]، فهو لا يقول عن الشيء محرم إلا إذا كان مجزومًا بتحريمه ومقطوعًا بتحريمه ولكن كتب المذهب درجت على تسمية كل ما يرون أنه محرم محرمًا سواءً كان دليله قطعيًا أو ظنيًا.

الأخت الكريمة طلبت بعض الأمثلة على الصحيح والفاسد؟

نعم، يعني الإنسان مثلاً:

- يصلي صلاة بغير طهارة نقول صلاته باطلة وفي الوقت نفسه نقول هي فاسدة أيضًا، صلاة بدون طهارة.
- إذا صلى ولم يستقبل القبلة مع معرفته لجهتها وقدرته على ذلك أيضًا نقول: الصلاة فاسدة أو باطلة، هذا في جانب العبادات.
- لو صام مثلاً يوم النحر يوم العيد نقول صومك باطل أو فاسد، غير صحيح فكل ما ليس بصحيح من العبادات نسميه باطلاً أو فاسدًا، هذا في جانب العبادات.
- أما في جانب المعاملات، فذكرنا له أمثلة وقلنا أن هناك عقود تسمى باطلة، وعقود صحيحة إذا استكملت الشروط والأركان وانتفعت الموانع سميت صحيحة وإذا وجد مانع أو اختل شرط سميت فاسدة أو باطلة.

الأخ الكريم يقول: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. كلام الحنفية في الفرض والواجب، والجمهور قال بالواجب، هل هناك ثمرة في الخلاف هذا بين الجمهور والأحناف؟

الأخ الكريم يقول: الأحكام الوضعية لماذا سميت الأحكام بالأحكام الوضعية؟ لأن معروف أن الأحكام الوضعية هي من وضع البشر؟

الأخ الكريم سأل عن ثمرة الخلاف بين الفرض والواجب؟

من الأصوليين من حاول أن يجد ثمرة لهذا الخلاف ويرتبها على الخلاف ولكن الواقع أن الخلاف خلاف اصطلاحي خلاف في المصطلح، والخلافات الاصطلاحية فائدتها الوحيدة هي أنك إذا أدركت اصطلاح مذهب معين تستطيع أن تفهم كلام أئمة هذا المذهب وعلماء هذا المذهب عندما تقرأ في كتبهم، فلا تقوِّلهم ما لم يقولوا، وإذا لم تفهم اصطلاحهم جنيت عليهم، انظر مثلاً لو أنك لم تعرف عن اصطلاح الحنفية هذا ثم قرأت في كتبهم ستجد أنهم يقولون: الوتر واجب، صلاة الوتر واجب، ثم أتيت وتنقل هذا لغيرك ممن لا يعرف مذهبهم وتقول: الحنفية جعلوا الفرائض ست وليست خمسًا، الصلوات المفروضة جعلوها ستًا وتعدها الخمس صلوات المعروفة ثم تزيد الوتر، وتقول: الوتر أيضًا يعدونه فرضًا تكون قد جنيت عليهم، وكذبت عليهم وتقولت عليهم؛ لأنهم ما قالوا إنها فرائض، وإنما هم قالوا الفروض خمسة، لكن هذا واجب، والواجب عندهم أقل مرتبة من الفرض، فلأجل ذلك، يكون الفائدة من معرفة مصطلحات العلماء والخلاف فيها هو أن لا نقولهم ما لم يقولوا، وأن نفهم مرادهم حينما يتحدثون وحينما يتكلمون أيضًا، لو قرأت مثلاً قولهم: إن قراءة القرآن فرض، ثم قرأت أن قراءة الفاتحة واجب تقول: هذا تناقض، كيف هذا؟ فإذا ما عرفت المصطلح وعرفت الفرق ربما يشكل عليك ذلك، وإذا عرفته انحل، وأما غير ذلك فلا أثر لهذا التفريق؛ لأن الجمهور يوافقونهم على أن من الأحكام ما هو قطعي ومنها ما هو ظني، والله أعلم.

حقيقة أحسن الله إليكم نريد سؤالي الحلقة القادمة على عجالة لكي نختم درسنا هذا؟

يعني يمكن يكون السؤال الأول: عن تعريف الفقه في الاصطلاح؟

والسؤال الثاني: نجعله للفرق بين الفرض والواجب؟ وهو آخر ما تحدثنا عنه؟.

أحسنتم فضيلة الشيخ، أحسن الله إليكم ونفع بعلمكم وجزاكم الله خيرًا

المحاضرة الثالثة
تعريف أصول الفقه ٢

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

بالأمس كان الدرس عن أنواع الحكم وأقسامه ولعلنا نطلب الآن من أحد الإخوان أن يذكر لنا أنواع الحكم الشرعي كما عدها المصنف -رحمه الله:
الواجب، المحظور، المندوب، المباح، الصحيح، الباطل، المكروه.
أحسنت. نعم، هذه هي السبعة، وقد ذكرها.
السؤال الثاني: ما مثال الصحيح من العبادات؟
مثال: الصلاة مستكملة بأركانها.
الصلاة المستكملة لشروطها وأركانها وواجباتها، نقول هذه صلاة صحيحة.
أحسنت.
كنا قد طرحنا سؤالين في الحلقة الماضية، فهل إذا كان فيه أجوبة عنهما؟
نأخذ الأجوبة من الطلاب قبل يا شيخ، إذا كان أحد عنده إجابة عن سؤالي الحلقة الماضية؟
كان السؤال الأول عن: تعريف الفقه في الاصطلاح؟
معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد
معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، نعم، هذا هو التعريف الذي ذكره المصنف وذكرناه الليلة الماضية.
السؤال الثاني: قلنا ما الفرق بين الفرض والواجب؟
الفرض بطريق قطعي
ما ثبت بطريق قطعي.
والواجب بدليل ظني
هل هذا عند كل العلماء، أم عند بعض العلماء؟
عند بعض العلماء
يعني هذا مصطلح الحنفية وأما الجمهور فإنهم لا يفرقون، أحسنت.
هناك أجوبة أتتنا عبر الإنترنت:
الأخت الكريمة من كندا، الجواب الأول: الفقه في الاصطلاح هو: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، وتعريف الفقه عند المتقدمين أوسع، فعند أبي حنيفة، هو معرفة النفس ما لها وما عليها فهو يشمل الأصول والفروع، وعرفه الرازي أنه كل ما عُرف من الدين بالضرورة، وقيل: العلم بالأحكام الشرعية المكتسب من الأدلة الشرعية التفصيلية، وهو التعريف الشائع.
الأخ الكريم من المغرب أجاب:
الجواب الأول: الفقه اصطلاحًا: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، وقيل: معرفة الأحكام الشرعية والعملية بأدلتها التفصيلية.
والجواب الثاني: الفرض ما ثبت بدليل قطعي كقراءة ما تيسر من القرآن في الصلاة والواجب ما ثبت بدليل ظني كقراءة الفاتحة في الصلاة.
كذلك أتتنا مجموعة من الأجوبة... كل هؤلاء أجابوا إجابات متفاوتة.
هناك تعليق فقط على جواب إحدى الأخوات الأولى منهم التي قالت: وعرفه الرازي: بأنه ما علم من الدين بالضرورة، ليس الأمر كذلك، الرازي استثنى من الفقه ما علم من الدين بالضرورة، فقال: هذا لا يدخل في مسمى الفقه ولم يجعل الفقه هو ما عرف بالدين بالضرورة وإنما قال: معرفة الأحكام الشرعية العملية التي لا تُعرف من الدين بالضرورة، ونحن ذكرنا كلام الرازي لنشبهه بقول المصنف هنا (التي طريقها الاجتهاد) قلنا: بدل قوله: (التي طريقها الاجتهاد) قال الرازي: «التي لا تعلم من الدين بالضرورة»، فالذي يعلم من الدين بالضرورة غير داخل عند الرازي في مسمى الفقه، هذا تصحيح فقط للأخت التي أجابت وبقية جوابها سليم والحمد لله.
لعلنا شيخنا الكريم نبدأ في متن أو درس هذا اليوم:
أقسام المُدْرَكَات

قال المصنف -رحمنا الله وإياه: (وَالْفِقْهُ أَخَصُّ مِنْ الْعِلْمِ .
وَالْعِلْمُ : مَعْرِفَةُ الْمَعْلُوم عَلَى مَا هُوَ بِهِ في الواقع.
وَالْجَهْلُ : تَصَوُّرُ الشَّيْءِ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ بِهِ.
وَالْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ : مَا لَمْ يَقَعْ عَنْ نَظَرٍ وَاسْتِدْلالٍ ، كَالعِلْمِ الْوَاقِعِ بِإِحْدَى الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ وَهِيَ : السَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالشَّمُ وَاللَّمْسُ وَالذَّوْقُ ، أَوِ بِالتَّوَاتُرِ .
وَأَمَّا الْعِلْمُ الْمُكْتَسَبُ : فَهُوَ مَا يَقَعُ عَنْ نَظَرٍ وَاسْتِدْلالٍ).

المصنف حينما عَرّف الفقه في الاصطلاح-الذي ذكرناه في الحلقة الماضية-وجد أنه لابد أن يعرف ببعض المصطلحات الأخرى وهي ذات أهمية كبيرة، ولعلنا -إن شاء الله- ننتهي من هذه المصطلحات في هذا الدرس بإذن الله -جل وعلا- فأخذ يبين لنا تعريف العلم.

فبين أولاً: أن الفقه أخص من العلم؛ لأن العلم أعم، العلم قد يكون علم فقه أو علم حديث أو علم توحيد أو علم تفسير أو علوم أخرى أو علم طب أو علم نحو، فالعلم أعم والفقه أخص، وهذا واضح، ثم قال: في تعريف العلم نفسه، بما يعرف العلم؟ عرفه بأنه معرفة المعلوم على ما هو به، يعني أن تعرفه على حقيقته الصحيحة وعلى صورته الصحيحة، وتتصوره وفق ما هو عليه، إذا تصورت الشيء وفق ما هو عليه فالذي حصَّلته يسمى علمًا، يعني إذا اعتقدت وعرفت أن صلاة الفجر مثلاً ركعتان، فما تصورته علم.

وأما الجهل فهو عكسه، فقال الجهل: (تصور الشيء على خلاف ما هو به)، تصوره على خلاف ما هو به، كأن تعتقد مثلاً أن صلاة الفجر ثلاث ركعات فرضًا، أو تعتقد مثلاً أن بيع الخمر حلال، فهذا الاعتقاد وهذا الحكم الذي تصورته أنت وظننت أنه مطابق للواقع هذا جهل، تصورك له يسمى جهلاً، التصور والحكم حينما يطابق الواقع يسمى علمًا وحينما يخالف الواقع يسمى جهلاً.

هناك من العلماء من أعرض عن تعريف العلم وقال العلم لا يمكن أن يحد، لا يمكن تعريفه.

ثم إن المصنف انتقل بعد هذا ليبين أن العلم أيضًا ينقسم إلى قسمين: علم ضروري وعلم نظري أو كسبي، فالعلم الضروري قال هو: (ما لم يقع عن نظر) بمعنى أن الإنسان يكون مضطرًا إلى التصديق به، ولا يمكنه إنكاره فهذا علم ضروري. إذا اضطر الإنسان إلى التصديق بشيء يسمى علمه بذلك ضروريًا مثل ماذا؟ مثل ما أنك مضطر إلى التصديق بأن الذي أمامك هو فلان من الناس إذا كنت تراه فأنت مضطر إلى هذا، لا يمكنك إنكار أن يكون الذي أمامك فلان إلا إذا كنت مكابرًا.

عَدَّ المصنف أنواعًا كثيرة من العلوم قال: إنها تدرك بالحواس، يعني بالسمع، وبالبصر، ما يدرك بالسمع وما يدرك بالبصر، وما يدرك بالشم أو بالذوق أو باللمس، هذا الحواس الخمس ما تدركه بوساطتها يسمى علمًا ضروريًا؛ لأنك مضطر إلى التصديق به ولا يمكنك إنكاره.

أيضًا أضاف نوعًا آخر يفيد العلم الضروري، ولكنه ليس عن طريق الحواس الخمس وهو: ما يستفاد بالتواتر، أي بالخبر المتواتر بمعنى إخبار جماعة كبيرة من الناس لا يمكن أن يتفقوا على الكذب ويتواطئوا عليه، مثل ماذا؟ مثل ما نعلم الآن أن هناك مثلاً بلدًا اسمه مكة وهناك بلد اسمه المدينة ويعرف الناس ذلك وهم لم يروا مكه ربما ولا المدينة، فيوقنون بذلك ويقطعون به، هذا علم ضروري يهجم على الإنسان لا يستطيع أن ينكره إلا مكابرة بمجرد لسانه، قد ينكر باللسان ولكنه موقن فيه بقلبه.

وأما القسم الثاني: من العلم فهو العلم الكسبي أو العلم المكتسب -كما سماه المصنف- قال: (هو الموقوف على النظر والاستدلال)، يعني الذي يحتاج إلى نظر وتأمل وإقامة دليل ونظر في الدليل فلا يهجم على الإنسان مباشرًا وإنما يحتاج منه إلى مزيد من التأمل، مثل ماذا؟

- مثل معرفة كثير من أحكام الفقه، كثير من أحكام الفقه تحتاج إلى نظر واستدلال ولا يمكن أن يعرفها الإنسان، يعني أن يهجم عليه العلم بها بحيث لا يستطيع التردد فيه.

- كذلك مثلاً، لو مثلنا من الأمور التي نعرفها الآن وهي علوم في الرياضيات مثلاً: حينما يقولون: مجموع زوايا المثلث مائة وثمانون درجة، هذه قاعدة وحقيقة صحيحة، لكن هل هي ضرورية يعرفها كل إنسان أو تحتاج إلى شيء من النظر؟ تحتاج إلى شيء من النظر والاستدلال. حينما تقول: الزاويتان المتقابلتان بالرأس متساويتان، هذه حقيقة وعلم قطعي، يعني مقطوع به، ولكن لا يهجم على الإنسان هكذا ولا يعرفه الإنسان إلا بشيء من التأمل، ولهذا سموه العلم المكتسب أو العلم النظري.

(والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه، والاستدلال طلب الدليل، والدليل هو المرشد إلى المطلوب؛ لأنه علامة عليه، والظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر، والشك تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، وعلم أصول الفقه طرقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال به)

نعم، لما ورد في تعريف العلم المكتسب أنه يحتاج إلى نظر واستدلال؛ اضطر المؤلف أيضًا أن يعرف النظر والاستدلال فقال: (النظر هو: الفكر في حال المنظور فيه)، يعني أن تتفكر وتتأمل في حال المنظور فيه، هذا هو تعريف النظر، وليس المقصود بالنظر النظر بالعين وإنما المقصود به معناه الاصطلاحي هنا وهو الفكر في حال المنظور فيه.

ثم قال: (الاستدلال هو: طلب الدليل)، هذا تعريف الاستدلال المذكور في تعريف العلم هنا، تعريف الاستدلال المذكور هنا: هو طلب الدليل، يعني أن تبحث عن الدليل، ولكن الاستدلال قد يطلب على معاني أخرى، فنحن مثلاً نقول: ما هو استدلال الشافعي مثلاً على كذا؟ وكيف استدل الشافعي على هذه المسألة؟ فهذا الاستدلال له معنى آخر، يعني نصب الدليل، يعني أنه: إقامة الدليل على الخصم، أو بيانه للمسترشد المستفهم هو أيضًا استدلال، يسمى استدلالاً في الاصطلاح، لكن المراد بالاستدلال هنا طلب الدليل، يعني البحث عن الدليل والتنقيب عنه.

ثم عرف الدليل بقوله: (الدليل هو: المرشد إلى المطلوب) المرشد إلى المطلوب؛ لأنه علامة عليه، كل ما يرشد إلى المطلوب يسمى دليلاً؛ فلهذا يمكن أن تسمى العلامات التي توضع على الطرق تحدد اتجاهاتها يمكن أن تسمى دليلاً كذلك هو أوسع من ذلك؛ لأنه يمكن أن يكون:

- دليلاً وضعياً كالإشارات، هذه الإشارات وضعية وضعها الناس ليسترشد بها سالك الطريق.
- وقد يكون الدليل عقليًا، يعني كما نعرفه من قوانين عدم الجمع بين الضدين وعدم الجمع بين النقيضين هذا قانون عقلي.
- كذلك قد يكون الدليل شرعيًا، كنصوص الكتاب والسنة، والإجماع وما إلى ذلك، هذه أيضًا تسمى أدلة؛ لأنها كلها ترشد إلى المطلوب وتدل عليه وهي علامة على الحكم المستفاد منها.

بعد أن عرف العلم انتقل أيضًا إلى تعريف الظن: الظن مرتبة أدنى من مرتبة العلم، وقال: (الظن: هو تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر)، إذا كان العلم: هو القطع بالشيء والجزم به على وفق ما هو عليه، فإن الظن فيه تجويز لأمرين، لكن أحد الأمرين أظهر من الآخر، فهذا الأظهر إدراكنا له يسمى ظنًا، يعني حينما يقال لك: إن فلانًا قد حضر، وأنت تعرف أن موعد حضوره قريب، أو قد رأيته في الطريق، فأنت يغلب على ظنك أنه فعلاً حضر، لكن هل أنت جازم بحضوره، أنت أُخبرت من شخص واحد أنه حضر، أنت لا تجزم بحضوره يُحتمل أن يكون حضر ويحتمل أن يكون الذي أخبرك توهم، لكن لما كانت عندك قرينة، وهي أنك رأيته في الطريق الذي أنت سائر فيه إلى هذا المكان مثلاً أو عندك معرفة بموعد حضوره، فإنه يغلب على ظنك صدق هذا المُخبر، فهذا الخبر يعطيك ظنًا بحضور الشخص، أما الشك: فهو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، يعني لا يوجد مع أحدهما أي قرينة أو ميزة يمكن أن تجعلك تقدمه على الاحتمال الآخر وإنما يتساوى الاحتمالان:

- كأن يخبرك مثلاً طفل مثلاً عن شيء فإنك تقول هذا الطفل قد يكون صادقًا وقد يكون كاذبًا والأمران عندك مستويان تمامًا، الأمران مستويان، فأنت لا ترجح حضور هذا الإنسان ولا عدم حضوره هذا يسمى شكًا.
- كذلك مثلاً في أمورنا العبادية لو أنك تيقنت أنك توضأت وتيقنت أنك مثلاً دخلت إلى دورة المياه لكن لا تدري أي الأمرين أسبق، هل أنت توضأت قبل ثم دخلت دورة المياه فيما بعد أو بالعكس، والأمران عندك سواء، نقول: هذا شك، يسمى شكًا.

تعريفُ أصولِ الفقه عَلَمً

بعد هذا انتقل المصنف إلى ذكر التعريف الاصطلاحي لـ"أصول الفقه"؛ لأن تعريفه الأول لأصول الفقه كان قد عرف الأصول وحدها وعرف الفقه لوحده.

هنا يريد أن يعرف علم أصول الفقه، يعرف المركب، قبل عرف المفردين والآن يريد أن يعرف المركب فقال: (علم أصول الفقه: هو طرقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال به)، فجعل علم أصول الفقه، عبارة عن شيئين أو أمرين:

الأمر الأول: الطرق الموصِّلة إلى الفقه على سبيل الإجماع. ما مقصوده بالطرق؟ مقصوده بالطرق الأدلة وما يتبعها من قواعد الاستنباط. أدلة الأحكام من كتاب وسنة وإجماع وقياس وقول صحابي وغير ذلك مما يذكر في هذا المجال. إذا كان يقصد الأدلة لماذا لم يعبر بالأدلة؟ هناك من العلماء من عبر بالأدلة وقال: أصول الفقه هو: أدلته على سبيل الإجماع، لكن المصنف اختار التعبير بالطرق لماذا؟ قال: حتى يشمل الدليل القطعي والدليل الظني، فإن بعض علماء الأصول لا يسمون الدليل الظني دليلاً وإنما يسمونه أمارة ويسمونه طريقا إلى الحكم ولا يسمون دليلاً إلا للكتاب والسنة والإجماع، وقد يزيد بعضهم القياس، فيقول هذه يمكن أن نسميها أدلة، وبعضهم يقول: لا، الدليل هو الكتاب والسنة فقط، وما عداها هي طرق للفقه وأمارات، ولكن لا نسميها أدلة، فلهذا عبر بلفظ الطريق، أو بلفظ الطرق ليشمل: الطريق القطعي كالاستدلال مثلاً بالكتاب أو بالسنة المتواترة، والطريق الظني كالاستدلال بالقياس وغيره.

الجانب الآخر قال: (على سبيل الإجمال)، لماذا قال على سبيل الإجمال؟ الجواب: لأنه يريد أن يخرج طرق الفقه التفصيلية، طرق الفقه على سبيل التفصيل ليست من علم أصول الفقه، كيف هذا؟ نقول: نعم، هو الأصولي الفقهي يعني ينظر في الكتاب إجمالاً- من حيث كونه دليلاً – يقول: الكتاب دليل قوي وهو أقوى الأدلة مثلاً إذا كان قطعي الدلالة فثبوته قطعي -والحمد لله- فيكون هو أقوى الأدلة وهو المقدم، ويقول الكتاب حجة، ويقول أيضًا: السنة حجة، ولكن لا ينظر إلى الآية الفلانية مثلاً من القرآن ولا إلى الحديث الفلاني بعينه، يعني لا ينظر مثلاً إلى دلالة قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) [البقرة: ٤٣]، على وجوب الصلاة، ما ينظر الأصولي في هذا، نظره – عمومًا- في حجية الكتاب أو حجية القرآن وحجية السنة سواءً كانت متواترة أو آحادية، وكيفية ترتيب هذه الأدلة حينما يتبين لنا في ظاهر الأمر أن بينها تعارضًا، كيف نرتبها وما الذي نقدمه وما الذي نؤخره؟ هذا هو نظر الأصولي؛ فلهذا قال: (على سبيل الإجمال) حتى لا يدخل الفقه؛ لأن الفقه هو نظر في الأدلة لكن على سبيل التفصيل. ينظر في هذه الآية هل تدل على هذاالأمر أو لا؟ هل الآية تدل على التحريم أو تدل على الإباحة مثلاً؟ هل تدل على الكراهة أو على التحريم؟ هل تدل على الوجوب أو على الندب؟ في كل آية بخصوصها. فهذا نظر الفقيه، النظر التفصيلي نظر الفقيه، وأما الأصولي فإنما يكون نظره إلى الأدلة إجمالاً فلهذا قال: على سبيل الإجمال.

القسم الثاني: قال المصنف: (وكيفية الاستدلال به)، يعني هو ينظر في الأدلة عمومًا وفي كيفية الاستدلال بها كيف ننصب الدليل؟ كيف نقيم الدليل من الكتاب والسنة؟ وهذا يشمل طرق الاستنباط من الكتاب والسنة، ويشمل كذلك ترتيب الأدلة وما المقدم منها وما المؤخر عند التعارض الظاهري- طبعًا التعارض الحقيقي غير موجود بينها والحمد لله وإنما الموجود تعارض في الظاهر-، فكيف يرتبها وكيف يقدم هذا ويؤخر ذاك، هذا مقصوده بكيفية الاستدلال بها.

من الأصوليين من زاد على هذا التعريف قوله: "وحال المستدل"، يعني الرازي مثلاً زاد "وحال المستدل" وزيادته هذه قصد بها: أن يدخل في أصول الفقه ما يتعلق بالاجتهاد والتقليد؛ لأن المستدل هو المجتهد، الناظر في الأدلة وفي طرق الفقه، فهو المستدل، وعادة الأصوليين أنهم يتكلمون عن الاجتهاد والتقليد في كتبهم فقال: ينبغي أن نلحقها؛ ليكون علم أصول الفقه طرقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستفادة منها وحال المستدل، فيدخل في هذا المجتهد بمعنى شروط الاجتهاد وكيفية الاجتهاد، ويدخل كذلك ما يتعلق بالمستفتي وحال المستفتي وحال المقلد؛ لأنه أيضًا مستفيد لكن المجتهد مستفيد للأحكام بنفسه، يستنبطها بنفسه، والمقلد يستفيدها من المجتهد.

أبوابُ أصولِ الفقه

قال المصنف: (وَأَبْوَابُ أُصُولِ الْفِقْهِ : أَقْسَامُ الْكَلامِ ، وَالأَمْرُ وَالنَّهْيُ ، وَالْعَامُّ وَالْخَاصُّ ، وَالْمُجْمَلُ وَالْمُبَيَّنُ، وَالظَّاهِرُ وَالْمُؤَوَّلُ ، وَالأَفْعَالُ ، وَالنَّاسِخُ وَالْمَنْسُوخُ ، وَالإِجْمَاعُ وَالأَخْبَارُ ، وَالْقِيَاسُ ، وَالْحَظْرُ وَالإِبَاحَةُ ، وَتَرْتِيبُ الأَدِلَّةِ ، وَصِفَةُ الْمُفْتِي وَالْمُسْتَفْتِي ، وَأَحْكَامُ الْمُجْتَهِدِينَ) .

هذا المقطع خصصه المصنف -رحمه الله- لإعطاء فكرة عن أبواب أصول الفقه على سبيل الإجمال؛ لأن هذا يفيد الدارس، يعني لمَّا عرف أصول الفقه قبل؛ بين هنا أبواب هذا العلم حتى يكتمل التصور لدى الدارس، فقال: أبواب هذا العلم وهو قد اقتصر على الأبواب الرئيسة الحقيقة، يعني لم يعدد كل أبواب أصول الفقه بدقة، وإنما اقتصر على أهم هذه الأبواب التي يعد الإحاطة بها من الأمور المهمة والضرورية لدارسي هذا العلم، فقال: (أبواب هذا العلم هي: أقسام الكلام)، أول ما يبتدئون فيه يذكرون أقسام الكلام، ويعني تقسيمه إلى اسم وفعل وحرف، ثم تقسيمات أخرى سيأتي طرف منها -إن شاء الله- ثم مباحث الأمر، ومباحث النهي، ثم مباحث العام والخاص، ثم المجمل والمبين، ثم الظاهر والمؤول، ثم الأفعال يعني: أفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم- ودلالتها على الأحكام، ثم الناسخ والمنسوخ، ثم الإجماع والأخبار والقياس، والحظر، والإباحة، وترتيب الأدلة، طبعًا هنا لم يذكر الكتاب وقد يكون سقط من النسخة التي معنا وقد يكون المصنف يعني لم يذكره؛ لأن حجية الكتاب أمر متفق عليه، وبعض علماء الأصول يقولون: يعني لا نذكر إلا ما يحتاج إلى إيضاح وأما كون القرآن حجة فهذا أمر مجمع عليه -والحمد لله- بين جميع المسلمين، فلا حاجة إلى إعطاءه مثلاً بابًا مستقلاً، ولكن أكثرهم يذكرونه تحت أبواب الأدلة فيجعلونه الدليل الأول- وهو الكتاب- ويجعلون الدليل الثاني السنة، والثالث الإجماع، ثم القياس ثم ينتقلون إلى بقية الأدلة، فالمصنف هنا يعني عد الناسخ والمنسوخ، وهما باب أيضًا من أبواب أصول الفقه، والذي يعنى به الأصوليون هو موضوع النسخ، وتعريفه وأقسامه وحكمه، وعدَّ أيضًا الإجماع والأخبار ويعني بالأخبار: الأخبار المنقولة عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- وعن صحابته أيضًا رضوان الله عليهم، ثم

القياس، قال: والحظر والإباحة، يعني الأصل في الأشياء ما هو؟ هل هو الحظر أو الإباحة؟ وهذا كله سيأتي ثم ترتيب الأدلة يعني ما الذي يقدم بها وما الذي يؤخر؟ وما الذي يبدأ به المجتهد عند النظر؟ ثم في النهاية صفة المفتي الذي هو المجتهد والمستفتي وأحكام المجتهدين.

فهذه صورة إجمالية عما يُدرس في أصول الفقه، ولو نظرت إليه تجد أنه عبارة عن مقدمات ثم طرق استدلال ثم أدلة ثم ما يتعلق بالاجتهاد والتقليد الذي هو حال المستفيد - أو حال المستدل- كما ذكر ذلك الرازي في تعريفه.

أقسامُ الكلام

(فَأَمَّا أَقْسَامُ الْكَلامِ : فَأَقَلُّ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُ الْكَلامُ اسْمَانِ ، أَوْ اسْمٌ وَفِعْلٌ ، أَوْ فِعْلٌ وَحَرْفٌ ، أَوْ اسْمٌ وَحَرْفٌ . وَالْكَلامُ يَنْقَسِمُ إلَى أَمْرٍ وَنَهْيٍ ، وَخَبَرٍ وَاسْتِخْبَارٍ ، وَيَنْقَسِمُ أَيْضًا إلَى تمَنٍّ وَعَرْضٍ وَقَسَمٍ .)

لما ذكر إجمال الأبواب بدأ بالباب الأول منها وأقسام الكلام فعرف الأقسام فقال: أقل ما يتركب منه الكلام اسمان فقط، أو اسم وفعل، أو فعل وحرف أو اسم وحرف، يعني إن الكلام الذي له فائدة، وله معنى لابد أن يتركب من:

- اسمين: كما نقول في المبتدأ والخبر، كما في قوله تعالى: (مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ) [الفتح: ٢٩]، هذا كلام مفيد فائدة يحسن السكوت عليها.

- وقد يتكون الكلام من اسم وفعل، كما نذكر مثلاً: الفعل الفاعل، تقول: جاء زيد، هذا كلام مفيد، هذا كلام مفيد، مكون من فعل واسم.

- وقد يتكون - يقول- من فعل وحرف، أو اسم وحرف، هذا الجانب تكونه من فعل وحرف أو اسم وحرف المصنف يعني تساهل فيه، وإلا فالنحاة يقولون إن الكلام ما يمكن يتكون من اسم وحرف أو فعل وحرف؛ لأنهم يعنون بالكلام ما يفيد فائدة يحسن السكوت عليها لكن حينما مثل الشراح شراح هذا المتن، مثلوه مثلاً بحرف النداء، قالوا: مثال الحرف مع الإسم، مثل ما تقول: يا زيد، فهذا مكون من حرف الذي هو حرف النداء والاسم، وهو كلام مفيد، لكن الواقع أن النحاة تكلموا في هذا وقالوا: إن الحرف هنا يعني النداء هنا على معنى أدعو- أدعو زيدًا- فيذكرون فعلاً مقدرًا، وكذلك حينما تكلموا عن الفعل والحرف، قالوا-النحاة - لا يمكن أن يتكون من فعل وحرف فقط، والذين شرحوا هذا المتن مثلوا له بالضمائر، والضمير -الحقيقة- ليس بحرف، الضمير اسم، حينما نقول مثلاً: ضربه، هذا جملة فعليه تامة؛ لأنها مكونة من فعل وفاعل مستتر هنا، وأيضًا ضمير الهاء هنا مفعول به فهي جملة كاملة، لكن الحقيقة أن الأصوليون عادة يتكلمون عن الكلمة يعني عن الكلمة ذات المعنى، ولا يهمهم أن تكون الكلام مركبا من كلمة أو كلمتين أو ثلاث كل كلمة لها معنى مستقل.

انتقل بعد هذا إلى تقسيم آخر للكلام، يعني تقسيمات الكلام بعد أن قال: إن الكلام إما أن يتكون من اسمين أو اسم وفعل أو من فعل وحرف أو اسم وحرف -على خلاف طبعًا في القسمين الأخيرين-، انتقل إلى بيان أقسام الكلام من حيث معناه يعني الكلام من حيث معناه وما يدل عليه ينقسم إلى أقسام.

المصنف الحقيقة لم يستوعب الأقسام ولم يهدف إلى وضع تقسيمًا حاصرًا بل تداخلت الأقسام عنده، فذكر من الأقسام، قال: (إما أمر أو نهي)، إما أن يكون أمرًا أو يكون نهيًا أو خبرًا أو استخبارًا يعني استفهامًا، الاستخبار مقصود به الاستفهام.

غيره قسموا تقسيمًا آخر وهو تقسيم حاصر عندهم، قالوا: الكلام إما أن يكون إنشاءً وإما أن يكون خبرًا، ولا يمكن أن ينقسم إلى أكثر من ذلك، ثم ذكروا أقسام الإنشاء وعدوها وذكروا أقسام الخبر، لكن المصنف ما رأى يعني فائدة للاستيعاب في القسمة وإنما ذكر الأقسام التي سيتكلم عنها وسيرد لها ذكر في كتابه هذا.

ثم قال: وينقسم أيضًا يعني لما ذكر أنه أمر ونهي وخبر، خبر يعني أن تخبر عن شيء واستخبار يعني استفهام، تسأل هذا نوع من أنواع الكلام.

ثم انتقل إلى تقسيم أو ذكر أقسام أخرى هي أيضًا داخلة في أقسام الإنشاء، فعد منها التمني، والعرض، والقسم:

- التمني مثل ما تقول: ليتني أفعل كذا وكذا، يقول الشاعر: ألا ليت الشباب يعود يومًا ، هذا نوع من التمني، فهذا من أقسام الإنشاء.

- قال: (والعرض)، العرض كأن تقول لصاحبك: ألا تذهب معي، ألا تستمع لما أقول، تعرض عليه هذا.

- والقسم معروف، هو الحلف، تقول: والله لأفعلن كذا مثلاً.

فهذه كلها من أقسام الكلام، وهي راجعة إلى الإنشاء ولعل المصنف لم يرد الاستيعاب؛ لأن الكتاب ليس بكتاب لغة حتى يفصل فيه وإنما ذكر طرفا من هذه التقسيمات واقتصر على ما يستفيد منها الفقيه في استنباط الأحكام.

وصلتنا عدة أسئلة من الإنترنت:

الأخ الكريم يسأل: هل صحيح أن مسائل الفقه أكثرها ظنية وليست قطعية؟

هذه من الأسئلة التي تورد على التعريف، يعني حينما عرف بعض العلماء الفقه بقوله: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، اعترض عليهم، أو أورد عليهم اعتراض فقيل: كيف تقولون العلم، بالأحكام مع أن مسائل الفقه أكثرها ظنية، فأوردوا مثل هذا الاعتراض، والذي أورد هذا الاعتراض مراده أن أكثر المسائل التي يبحث فيها الفقهاء ويطيلون البحث فيها هي مسائل ظنية، وهي مسائل الخلاف التي تتجاذبها الأدلة:

- إذا نظرت إلى مسائل الفقه الأخرى الكثيرة التي اتفق عليها الناس -والحمد لله- واتفق عليها العلماء، تجد أن العمل بها ووجودها في الواقع أكثر، لكن إذا نظرت إلى كتب الفقه وما تبحثه تستطيع أن تقول: نعم، أكثر ما يطيل الفقهاء الكلام في المسائل الظنية، لا تجدهم يختلفون مثلاً في تحريم الخمر ولا في تحريم الربا – عمومًا- ولا في مثلاً المحرمات في النكاح المنصوص عليهن في القرآن وإنما يقع الخلاف في أمور أخرى، فالذي يبحثه الفقهاء ويطيلون البحث فيه، كثيرًا هو مسائل ظنية، لكن اعترض على التعريف فقيل: معنى هذا أن التعريف ما يصح، تقولون: هو العلم، ثم تأتون بمسائل ظنية وتجعلونها هي مسائل العلم، فهذا الاعتراض رد عليه وقيل: إن المراد بالعلم هنا الفن، أو تحصيل المَلَكَة العلمية وليس المقصود بعلم الفقه، أن كل ما ورد في كتب الفقه هو قطعي، لا، كثير منها ظني وقد يكون أكثر ما سطروه، فيه شيء من الظنية، يعني لكن مقصودهم هنا إلا العلم كما نقول علم الفقه علم التوحيد علم الطب علم الهندسة فهذه علوم كلها، وكل علم من العلوم فيه أمور قطعية وأمور ظنية.

- هناك من العلماء من أجاب بجواب آخر وهو الفخر الرازي وقال: الجواب أن الظن ليس في العمل بالمسائل الفقهية وإنما في طريق معرفتها، فقال: إن مسائل الفقه، قطعية من حيث العمل بها، كيف قطعية؟ هذا قد يحتاج إلى مزيد تفصيل، كيف قطعية؟ قال: كل مسائل الفقه قطعية من حيث العمل؛ لأن عندنا قاعدتان، القاعدة الأولى: أن كل ما أجمع عليه المسلمون فهو واجب العمل به، هذا معروف، وهم مُجمعون على أن من غلب على ظنه أن حكم الله فيه كذا وجب عليه أن يعمل به- إذا غلب على ظن المجتهد أن هذا حكم الله وجب عليه أن يعمل به- وهذه قاعدة ثابتة بالإجماع، إذا غلب على ظنه أن حكم الله مثلاً في النبيذ أنه محرم، فيجب عليه أن يعمل به وأن يجتنب النبيذ، وهو نوع من العصير يعني، إذا أكثر منه الإنسان ربما سَكِر، يختلف عن الخمر، والقاعدة الثانية يقولون: وجدانية، وهو أن المجتهد يجد في نفسه غلبة الظن. فإذا تحققت القاعدتان فالحكم بتحريم النبيذ -عند الشافعي مثلاً وعند الإمام أحمد - هو قطعي ولكن عند أبي حنيفة لا يرى أنه من المحرمات؛ ولهذا يقول: إن الاعتراض غير وارد.

فلعلنا أطلنا في هذا وخرجنا عن مقصود هذا المختصر الحقيقة، ما كان بودي أن أخرج لكن؛ لأن السؤال طُرح.

الأخت الكريمة من الأمارات تسأل: ما هي الأمارة؟ وهل هناك فرق بينها وبين الدليل؟

الأمارة يقصدون بها: العلامة التي تدل على الحكم دلالة ظنية، فالقياس مثلاً، غالبه من هذا القبيل، غالب أدلة استدلالات بالقياس هي من هذا القبيل من باب الأمارة ولا تصل إلى درجة القطع، فهي ظنية؛ فلهذا يقولون، هو أمارة على الحكم، يعني علامة على الحكم، ويتجنب بعض العلماء أن يسميه دليلاً، وبعضهم يقول: لا، الدليل ينقسم إلى

دليل ظني ودليل قطعي، فلنسمي القياس دليلاً ولا حاجة إلى أن نسميه أمارة والخلاف بينهم لفظيًا.

تقسيم الكلام من حيث الاستعمال

قال المصنف: (وَمِنْ وَجْهٍ آخَرَ يَنْقَسِمُ إِلَى حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ .

فَالْحَقِيقَةُ : مَا بَقِيَ فِي الاسْتِعْمَالِ عَلَى موضُوعِهِ ، وَقِيلَ : مَا اسْتُعْمِلَ فِيمَا اصْطُلِحَ عَلَيْهِ مِنَ الْمُخَاطَبَةِ .

وَالْمَجَازُ : مَا تُجُوِّزَ عَنْ مَوْضُوعِهِ.

وَالْحَقِيقَةُ : إِمَّا لُغَوِيَّةٌ ، وَإِمَّا شَرْعِيَّةٌ ، وَإِمَّا عُرْفِيَّةٌ.

وَالْمَجَازُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بزِيَادَةٍ ، أَوْ نُقْصَانٍ ، أَوْ نَقْلٍ ، أَوْ اسْتِعَارَةٍ)

بعد أن تكلم عن أقسام الكلام من حيث المعنى، وعدد بعض هذه الأقسام -كما قلنا- ولم يستوعبها ولم يرجع إلى قسمة حاصرة -كما قال أصحاب المطولات من الأصوليين- انتقل إلى تقسيم آخر أيضًا له مساس باستنباط الأحكام ومعرفة الأحكام من الأدلة الشرعية، وهو تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، فقال: الكلام، وهذا تقسيم له من حيث استعماله، يعني الأولى تقسيم من حيث وضعه، يعني حينما نقول: الكلام موضوع لمعاني هذا تقسيم من حيث الوضع موضوع لمعنى التمني مثلاً هذه الكلمة "ليت" موضوعة للتمني، و"عسى" مثلاً موضوعة للترجي، و"ألا" مثلاً موضوعة للعرض، و"الواو" مثلاً موضوعة للقسم، هذه معاني وضعت الألفاظ لها، لكن هنا تكلم عن

استعمال اللفظ، يعني الذي يستخدم أو يستعمل اللفظ العربي إما أن يستعمله في حقيقته أو يستعمله في مجازه، ثم احتاج إلى أن يعرف الحقيقة والمجاز، فقال: (الحقيقة هي: ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة)، أو: (ما بقى في الاستعمال على موضوعه)، فذكر تعريفين للحقيقة، التعريف الأول: أن الحقيقة ما بقي على موضوعه في الاستعمال، يعني أن الذي استعمله، استعمله فيما وضعه العرب له حينما وضعوا هذه الكلمة، مثل ماذا؟ مثل لفظ الأسد، حينما تستخدمه وتريد به الحيوان المفترس المعروف، فأنت استخدمت هذا اللفظ في المعنى الذي استعمله فيه العرب أولاً حينما وضعوا كلمة أسد، أول ما وضعت كلمة أسد وضعت لهذا الحيوان المفترس المعروف.

والتعريف الثاني أيضًا هو قريب من هذا قال: (وقيل ما استعمل في ما اصطلح عليه من المخاطبة)، لكن التعريف الأخير هذا، له فائدة تزيد على التعريف الأول،فائدته أنه يشمل تعريف الحقيقة، بأنواعها التي سنذكرها، فالحقيقة قد تكون حقيقة لغوية، وقد تكون حقيقة عرفية، وقد تكون حقيقة شرعية، فهذا التعريف حينما قال: ما استعمل فيما اصطلح عليه، من المخاطبة، أو كما قال الرازي: ما اصطلح عليه في الوضع الذي وقع به التخاطب، يعني:

- قد تكون حقيقة لغوية إذا كانت استعملت فيما اصطلح عليه أهل اللغة الذين وضعوا اللغة سابقًا وتكلموا بها.
- وقد تكون عرفية، إذا كانت اصطلاحًا عرفيًا اتفق أهل العرف مثلاً في بلد معين على تسمية شيء باسم.
- وقد تكون شرعية إذا كان الذي أطلق هذا الاسم هو الشرع.

يعني العرفية مثل ماذا؟ مثل ما نطلق مثلاً لفظ الدابة على الفرس فقط، أو على ذوات الأربع، بينما لفظ الدابة في أصل لغة العرب، يشمل كل ما يدب على وجه الأرض، كل ما يدب على وجه الأرض يسمى دابة، لكن قد نصطلح على تعريفه على حمله واستعماله في الفرس فقط، أو في ذوات الأربع، الحقيقة الشرعية مثل ما نستعمل مثل كلمة الصلاة، وكلمة الزكاة، هذه حقائق شرعية. الزكاة هي اسم للمال الذي يؤخذ أو الجزء اليسير الذي يؤخذ من المال ويدفع للمستحقين له الذين نص الله -جل وعلا- عليهم، فهي اسمها زكاة لكن لو رجَعْت إلى أواصل وضع اللغة الزكاة بمعنى النمو والزيادة والصلاة بمعنى الدعاء، فهذا معنى، وهذا سيأتي تفصيلاً، لكن أردت هنا أن أبين أن ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة، يشمل الحقائق الثلاثة، الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية.

انتقل إلى المجاز فقال: (والمجاز ما تجوز عن موضوعه)، المجاز من الاجتياز، أنت حينما تقطع النهر مثلاً تقول: اجتزت من هذه الضفة إلى الضفة الأخرى، اجتياز النهر مثلاً، أو اجتياز الطريق، تجتازه، فالمجاز مأخوذ من هذا المعنى يعني من التجوز؛ ولهذا قال: (ما تجوز عن موضوعه) عن موضوعه يعني: عن المعنى الذي وضع له في أصل اللغة، انتقلنا عن المعنى الذي وضع له في أصل اللغة إلى معنىً آخر مثل ماذا؟ مثلما نقول: هذا أسد ، ونعني به الرجل الشجاع، حينما ترى رجلاً شجاعًا وتقول فلان أسد، أو ترى مثلاً رجلاً كريمًا فتقول: فلان بحر، هل أنت تقصد البحر المعروف في لغة العرب وهو البحر الماء الكثير، أو أنك تعني به الكريم، فتعبيرك هذا تعبير مجازي اسمه عند العلماء تعبير مجازي، والكلمة هنا استخدمتها أنت في معناها المجازي ولم تستخدمها في موضوعها اللغوي فأنت تجوزت بها عن موضوعها ولم تستخدمها فيما وضعت له أصلاً أو فيما وضعت له أولاً، هذا تعريف للحقيقة والمجاز.

ثم انتقل بعد هذا إلى تقسيمات الحقيقة بعد أن بين تعريف الحقيقة وأنها: ما استعمل فيما وضع له أو ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة، وعرف المجاز بأنه: ما تجوز به عن موضوعه، انتقل إلى بيان أنواع الحقيقة وسيذكر أيضًا أنواع المجاز، فقال الحقيقة: إما لغوية، وإما شرعية، وإما عرفية، ذكر ثلاثة أنواع:

- الحقيقة اللغوية: هي المأخوذة من اللغة، أن نستعمل اللفظ في معناه الذي استعمله فيه العرب حينما وضعوه أولاً، مثل ما نستعمل الأسد في الحيوان المفترس المعروف.
- والحقيقة الشرعية: هي التي استعملت فيما وضعها الشرع له، كاستعمالنا للفظ الصلاة، في الصلاة ذات الركوع والسجود، فإنها صلاة وهذه حقيقة اسمها حقيقة شرعية، لكن من حيث الوضع، لو نظرنا إلى أصل وضعها تكون مجازًا، لكنها هنا سميت حقيقة من جهة الشرع؛ لأن اصطلاح الشرع جرى على ذلك، والزكاة كذلك، إذا استخدمت الزكاة في المال اليسير الذي يدفع أو يؤخذ من المال ليعطى للفقراء ومن معهم، هذا استعمال للفظ في معناه الحقيقي الشرعي، تسمى حقيقًا شرعًا.
- وأما الحقيقة العرفية فكما ذكرت قبل قليل، من استعمال مثلاً لفظ الدابة في ذوات الأربع أو في الفرس أو غير ذلك، فهذا تقسيمات الحقيقة.

وأما المجاز فأيضًا قد اختصر فيه، واقتصر على تقسيمه إلى ثلاثة أقسام، وقال: هو إما أن يكون بزيادة أو بنقصان، أو نقل أو استعارة، إما أن يكون بزيادة أو بنقصان:

- قال: (بزيادة) مثل ماذا؟ قال: (مثل: قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) [الشورى: ١١])، فإن العلماء قالوا: إن الكاف هنا زائدة، وسمى هذا مجازًا، وإن كان هناك كثير من العلماء يقولون:هذا ليس من التجوز في شيء، لكن اصطلح أهل البلاغة على تسميته مجازًا والمصنف هنا تبعهم، هذا لأن الكاف هنا يقولون زائدة قصد بها تأكيد نفي المثل، ولماذا قالوا زائدة ؟ قالوا: لو أننا لم نجعلها زائدة لجعلناها تشبيهية، فكأنا قلنا: ليس مثل مثله شيء، وهذا ما يجوز فاعتبروا هذا من المجاز بالزيادة.

- ثم قال: (أو نقصان)، المجاز بالنقصان يعني بالحذف كما تحذف المضاف أحيانًا وتعبر بالمضاف إليه، ومنه قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) [يوسف: ٨٢]، حذف المضاف، واسأل أهل القرية، فحذف "أهل" هنا فقال: هذا مجاز بالنقصان وكثير من العلماء لا يسمون هذين النوعين من المجاز.

- قال: (أو نقل) النقل تنقل الشيء -يعني الاسم- من معناه اللغوي إلى معنىً آخر ، كما تسمي إنسانًا مثلاً جعفر، الجعفر في أصل اللغة: النهر الصغير، هل أنت حينما سميته جعفر نظرت إلى النهر الصغير؟ أنت ربما لا تعرف أن معنى جعفر النهر، وإنما سميته هكذا هذا نوع من النقل.

- والقسم الرابع: الاستعارة، ما المقصود بالاستعارة؟ يعني أنك تشبه شيئًا بشيء فتقول مثلاً: ما رأيت أسدًا يرمي كفلان مثلاً، ما رأيت بحرا كفلان، أو تقول: فلانًا كالبحر، فأنت شبهت فلان بالبحر، وقد تقول مثلاً فلان هو البحر، هو البحر في أحشائه الدر كامن، مدحاً له، وصفة البحر يطلقها العرب عادة على الرجل الكريم؛ لأن كثيرًا منهم يعرف خيرات البحر وما فيه من اللآلئ والجواهر والأسماك وما يستفاد منه؛ فلهذا يصفون الكريم بأنه بحر، ويصفون الشجاع بأنه أسد؛ لأنهم أيضًا قد عاشوا بين الأسود وبين هذه الحيوانات المفترسة، فرأوا أن الأسد أكثرها جرأة وأكثرها شجاعة هذا يسمى استعارة، ولهم تقسيمات أخرى في الاستعارة وفي أنواع الاستعارة ولم يدخل فيها المصنف؛ ولهذا لن ندخل في تفاصيلها ونكتفي بهذا الإيجاز عنها.

نستأذنكم في أخذ بعض الاتصالات:

الأخ الكريم من الأردن يقول: السلام عليكم. السؤال الأول: ما الفرق بين المجاز والتأويل؟ وهل هناك مجاز في القرآن؟ لأن الأصل في القرآن أخذه على ظاهره، وبعض أهل البدع يقولون: إن استواء الله على عرشه وصفاته كلها مجازية؟ فكيف يتم الرد عليهم؟

السؤال الثاني: عن شرح لكتاب الورقات إذا ممكن تعطيني اسم كتاب؟

الأخ الكريم من السعودية يقول: السلام عليكم، هل خروج الشمس بين قرني الشيطان حقيقة أم مجاز؟

الأخ الكريم من الأردن سأل عن المجاز والتأويل والفرق بينهما؟

هذا السؤال حقيقة الجواب عنه سيطول، لكن نقول: إن التأويل هو عمل المجتهد نفسه حينما ينظر في النص فيحمله على معنىً فيه بعد لكن بدليل -يعني فيه بعد عن ظاهره لكن له دليل-، هذا هو التأويل، يعني في مصطلح المتأخرين، أما المتقدمون فكانوا يطلقون التأويل على التفسير، وقد جاء هذا أيضًا في القرآن: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ) [آل عمران: ٧]، ويطلق أيضًا على ما تَؤول إليه الأمور، يعني مآلات الأمور وحقائقها عند الله -جل وعلا- ، ويطلق كذلك على هذا المعنى الذي اصطلح عليه، فالكلام هنا في مصطلح التأويل، التأويل: هو حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح لدليل، قد يكون هذا الدليل قويًا فيصبح هذا الاحتمال الذي كان مرجوحًا يصبح راجحًا، وقد يكون هذا الدليل ضعيفًا ولا يلتفت إلى كلام هذا المؤول. فالتأويل إذن ربما يكون يكون بحمل اللفظ على مجازه، وربما يكون بالتخصيص، وربما يكون بالجمع بين الآيتين أو بين الحديثين اللذين ظاهرهما التعارض، فالتأويل أوسع، المجاز طريق من طرق التأويل، واحد من هذه الطرق، التأويل مجال واسع والمجاز كما عرفنا من قبل هو نوع من، أو طريق من طرق التأويل وهذا من حيث الفرق بينهما.

الأخ الكريم يسأل: هل خروج الشمس بين قرني شيطان؟

لا، السؤال الذي قبل هذا، سؤاله لم يكتمل، هو سأل سؤالين، السؤال الثاني: يعني هو سأل عن أن بعض أهل التأويل وأهل البدع يستخدمون المجاز في صرف صفات الله عن حقائقها، وقال أيضًا هل في القرآن مجاز؟

هذه المسائل مبحوثة باستفاضة في كتب الأصول وفي كتب الاعتقاد فيما يتعلق بهل في القرآن مجاز؟ هذا بحث ويعني في كل كتب الأصول أو أكثر كتب الأصول تبحثه، والعلماء مختلفون في أنه هل في القرآن مجاز؟ أو ليس في القرآن مجاز؟ وهناك من أنكر المجاز نهائيًا، وشيخ الإسلام ابن تيمية له كلام طويل في هذا الباب، والقصد أن الخلاف في

وجود مجاز في لغة العرب، أو عدم وجود مجاز هو خلاف لفظي، يعني ينبغي أن يعرف الإخوة أن الخلاف بين من قال: إن اللغة العربية هل فيها مجاز أو ليس فيها مجاز؟ هذا خلاف لفظي، لماذا؟ لأن الذين قالوا: ليس في اللغة مجاز كالإسفراييني مثلاً نقل عنه: أنه أنكر المجاز في اللغة وشيخ الإسلام ابن تيمية له كلام يدل على هذا وإن كان في مواضع أخرى يدل على وجود المجاز، أو على الأقل سلم بالتقسيم تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز

واتبع ما سار عليه الأكثر، أقول: الذين قالوا لا يوجد مجاز في اللغة مرادهم أن هذه التعبيرات التي أنتم تسمونها مجازًا هي من تعبيرات العرب، والعرب لم يقولوا تعبيرنا هذا حقيقة وتعبيرنا هذا مجاز، فهذا التقسيم متأخر وحادث فقط، فاعتراضهم على التقسيم، وأما الذين يقولون: في اللغة مجاز، فيقولون: نحن أردنا تقريب الأساليب إلى أذهان الناس، فقسمناها قسمين أسلوب لغوي حقيقي وأسلوب لغوي مجازي، فإذا استعمل اللفظ فيما يستعمل فيه غالبًا عند أهل اللغة الأوائل سميناه حقيقة، وإن تصرف فيه المتكلم، وحمله على معنى غريب، أو بعيد، لقرينة سميناه مجازًا.

يأتي مرحلة ثانية: وهي القرآن هل فيه مجاز؟ أو ليس فيه مجاز؟ أيضًا وقع خلاف في هذا بين العلماء وجمهورهم على أن في القرآن مجازًا ولا يعيبه ذلك؛ لأن القرآن جاء بلغة العرب، والعرب قد تكلموا بالحقيقة والمجاز، فلهذا لا يكون عيبًا أن يأتي في القرآن مجاز، بل هذا دليل على أنه جاء بهذه اللغة ومع ذلك تحدى العرب أن يأتوا بمثله ولم يستطيعوا، فالقول بأن القرآن ليس فيه مجاز، هو قول لبعض العلماء لكنه مرجوح، ولعل الخلاف كما قلنا لفظي؛ لأنهم كلهم يحملونه على هذا المعنى، يعني الذي يقرأ مثلاً (وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآَخِرَةِ أَعْمَى) [الإسراء: ٧٢]، هل يقول: كل كفيف البصر يكون في الآخرة أعمى؟ ما يقول بهذا أحد فالدنيوي لابد أن يحمل على المجازي (وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى) يعني عمى البصيرة وليس عمى البصر، يكون في الآخرة أعمى ربما يجتمع عليه الوصفان، فالقصد أننا نحن ما نريد أن نطيل في هذا الجانب، لكن قول الأخ أن بعض أهل البدع يستغلون -يعني نحن أطلنا في هذا، وإن كان هناك قد تكون هناك أسئلة لكن لا بأس لأنها مسألة يهتم بها كثير من طلاب العلم- الذين يقولون: إن القول بوجود المجاز في القرآن هذا سَهَّل على نفاة الصفات أن ينفوها وأن يعترضوا على ما نثبته من الصفات نقول: هذا ليس طريقًا لهم، هذا ليس حجة لهم، والذين يحتجون بمثل هذا حجتهم داحضة وباطلة ولا يلتفت إليها، لماذا؟ لأن الجميع يقررون أن الأصل في الكلام الحقيقة، وأنه لا يحمل على المجاز إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة إذا استحال حمله على الحقيقة أبدًا، حينئذ يحمل على المجاز، وهم لم يأتوا بدليل على استحالة حمله على الحقيقة -والحمد لله- فلهذا نحن نحمله على الحقيقة، ولا يضرنا من خالفنا في هذا. ومما يدل على أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، ليس هو السبب الرئيس في مخالفة من خالف في باب الاعتقاد، مما يدل على هذا أن الذين أنكروا المجاز منهم من أنكر بعض الصفات أيضًا والذين أثبتوا المجاز أيضًا منهم خلق كثير -والحمد لله- أثبتوا جميع صفات الله التي أثبتها لنفسه وتركوا تأويلها ومعرفة كيفياتها إليه؛ لأنهم لم يؤمروا بالبحث فيها، فإن شاء الله لا يكون القول بأن في القرآن مجازًا لا يكون مغمزًا أو مهمزًا أو مجال انتقاد للقرآن -والحمد لله- ولا يكون طريقًا لأهل البدع لينفوا ما أثبته الله -جل وعلا- من الصفات والأسماء.

أما سؤال الأخ الكريم: هذا خارج عن موضوعنا يا أخي الكريم، ونحن بودنا أنك يا شيخ عبد العزيز الأسئلة التي تخرج عن موضوع درسنا لا تدخلها معنا.

نعود إلى المتن:

قال المصنف -رحمنا الله وإياه-: (فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) [الشورى: ١١]، والمجاز بالنقصان: مثل قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَ) [يوسف: ٨٢]، والمجاز بالنقل، كالغائط فيما يخرج من الإنسان والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى: (جِدَارًا يُّرِيدُ أَن يَنْقَضَّ) [الكهف: ٧٧]).

هذه يعني تفصيل لما ذكر سابقًا وتمثيل فقط، ونحن قد أشرنا إلى هذا، وبينا الأمثلة، على المجاز بالزيادة والأمثلة على المجاز بالنقص والمجاز بالنقل اختلف تمثيلنا على تمثله وكلا المثالين صحيح والحمد لله هو مثل المجاز بالنقل بلفظ الغائط، قال: (فيما يخرج من الإنسان) فإن الغائط في أصل لغة العرب هو: المكان المنخفض، أصل لغة العرب

يطلقون الغائط على المكان المنخفض، ولكنهم فيما بعد أطلقوه على الخارج المستقذر واشتهر هذا حتى أصبح حقيقة أو نقل أصبح منقولاً، والمجاز بالاستعارة مثله بقوله تعالى: (فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُّرِيدُ أَن يَنْقَضَّ) [الكهف: ٧٧]، كيف جُعل

هذا من المجاز؟ قالوا: إنه أسند الإرادة إلى الجدار والجدار جماد ليس له إرادة، لا يقال: إنه يريد ولا لا يريد، وإنما هو جدار مائل يشبه من يريد الانقضاء، فشبهه به، فعبر بهذا التعبير وسمي هذا التعبير مجازًا بالاستعارة.

ما الفرق بين المجاز بالنقل والنقصان؟

المجاز بالنقصان فيه حذف، يعني يحذف المضاف مثلاً ويبقى المضاف إليه إذا نظرت إلى قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) [يوسف: ٨٢]، المراد سؤال أهل القرية وليس القرية لا يسأل المباني والأشجار والزروع والنخيل وإنما يسأل أهلها فيقولون: هنا مضاف محذوف وسموا هذا مجازًا وأنا ذكرت أن مثل هذا كثير من العلماء لا يعدوه من المجاز؛ لأنه لا يحتاج إلى فهمه لا يحتاج إلى قرائن كبيرة في فهمه يعرف من غير قرينة والمجاز عادة لابد له من قرينة، تصرفه عن المعنى الحقيقي، أما النقل فهو: مجاز لكنه فيه زيادة يعني استعمل كثيرًا فهذا السؤال مهم يا إخواني، الفرق بين المجاز عمومًا وبين ما يكون بالنقل، المجاز الذي يبقى على تسمية المجاز ولا يرتقي إلى درجة الحقيقة العرفية هذا ليس له اسم إلا أنه مجاز، ما يسمى حقيقة عرفية، لكن لما يكثر استعمال المجاز حتى يصبح اطلاقه لا يفهم منه إلا المعنى الجديد ليس المعنى اللغوي القديم وإنما المعنى الجديد هذا يسمونه حقيقًا عرفية، فقوله المجاز بالنقل هو أصله مجاز لكن انتقل فيما بعد إلى أن سمي حقيقة عرفية، أصبح لفظ الغائط هنا حقيقة عرفية؛ لأنه كثر استعماله في لخارج المستقذر حتى إذا أطلق لا يفهم إلا هو، فالمجاز حينما يتكرر مرات ومرات استعماله في المعنى ويشتهر عند الناس وينتشر ينقل، ينتقل إلى المعنى الجديد فيسمى منقولاً.

الأمر والنهي

(وَالأَمْرُ : اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ عَلَى سَبِيلِ الوُجُوبِ .)

بعد أن ذكر تقسيمات الكلام كان قد ذكر فيها الأمر -أحد أقسام الكلام الأمر-، فعرف الأمر: بأنه استدعاء الفعل بالقول. ما معنى الاستدعاء؟ الاستدعاء بمعنى الطلب، يعني طلب الفعل تستدعي الشيء، يعني تطلبه، ثم إنه استدعاء للفعل، هذا يُخرج النهي؛ لأن النهي استدعاء للترك وليس استدعاءً للفعل، فالأمر استدعاء للفعل وسيأتي أن النهي استدعاء للترك، ثم قال: (استدعاء الفعل بالقول)؛ لأن الاستدعاء قد يكون بالقول وقد يكون بالإشارة، فأنا قد أستدعي منك القيام بالإشارة هكذا، بمعنى قم، هل هذا أمر؟ قال هو، يعني تعريف المصنف يقول: هذا ليس أمرًا، هذا لا يدخل في الأمر، الأمر هو استدعاء يعني طلب الفعل بالقول، بأن تقول مثلاً قم، أما لو أشرت لي بيدك هكذا، فهذا لا أعتبره أمرًا حقيقة قال: (ممن هو دونه) يعني أن الطالب والآمر يوجه القول إلى من هو دونه في الرتبة، يوجه القول إلى من هو دونه في الرتبة، كالأمر من الله -جل وعلا- لنبيه أو للناس عمومًا والأمر من الرسول -صلى الله عليه وسلم- للأمة هو أمر من الأعلى إلى الأدنى والأمر من الأب لابنه؛ لأن الابن ينبغي أن يخضع لأبيه، فهذا شرط عنده في إطلاق الأمر أن يكون من الأعلى إلى الأدنى، قال الأمر استدعاء الفعل، يعني طلب الفعل، ثم ليس كل طلب للفعل بل لابد أن يكون هذا الطلب بالقول، ثم أيضًا ليس كل طلب بالقول يسمى أمرًا، بل لابد أن يكون ممن هو دونه، يعني يطلب الفعل ممن هو أقل منه مرتبة، ثم لابد أن يكون على سبيل الوجوب، الحقيقة أن قول (ممن هو دونه) ربما يكتفى به بل يكتفى به أكثر الذين عرفوا الأمر، وزيادة (على سبيل الوجوب) هذه يعني لزيادة إيضاح فكأن المصنف -رحمه الله- قال: استدعاء الفعل بالقول من الأعلى للأدنى قد يكون على سبيل الوجوب وقد يكون على سبيل الندب، لكن إذا كان على سبيل الوجوب نسميه أمرًا، وأما إذا كان على سبيل الندب فلا نسميه أمرًا حقيقةً.

بقي هنا نقطة مهمة وهي أن المصنف أخرج ما يكون بالإشارة مثلاً ولم يعد الإشارة أمرًا، وقال: استدعاء الفعل بالقول، فالفعل عنده ليس أمرًا والإشارة عنده ليست أمرًا هذا خالفه فيه بعض العلماء وقالوا: بل استدعاء الفعل سواءً كان بقول أو بفعل أو بإشارة هذا يدخل في مسمى الأمر، فلهذا عدَّوا أفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم- كالأوامر، وعدوا الإشارة من الرسول -صلى الله عليه وسلم- كالأمر، فأدخلوا في مسمى الأمر الإشارة وما يتبعها، ثم قوله: (ممن هو دونه)، هناك من الأصوليين من يقول: لا يشترط في الأمر أن يكون من الأعلى إلى الأدنى، وإنما يشترط أن يكون الأمر -في نفسه- فيه شيء من العلو، يعني إلقاء الأمر في نبرة الصوت في توجيه الكلام يكون فيه

استعلاء، فلهذا يقولون: نحن نشترط الاستعلاء ولا نشترط العلو حقيقةً لا نشترط أن يكون الآمر عالي المرتبة في واقع الأمر بل نشترط أن يكون مستعليًا، كيف مستعلي؟ قالوا: إذا كان يوجه الكلام بصفة فيها شيء من الاستعلاء ونبرة فيها شيء من الاستعلاء نسميه أمرًا، بدليل أنه لو قال الابن لأبيه: افعل كذا. بصوت جهوري قلنا: هذا يأمر أباه، وعبنا عليه ذلك وانتقدناه، وقلنا هو يأثم على هذا، لماذا يرفع صوته هكذا ولماذا يأمر أباه؟! فسميناه أمرًا؛ لأن الابن في نبرة صوته فيه شيء من الاستعلاء، هناك من قال: لا نشترط علوًا ولا استعلاءً.

ولكن ما ذكره المصنف هو قريب، وهو الأليق، بعلم أصول الفقه؛ لأن علم أصول الفقه وضع لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، والكتاب والسنة مأخوذة يعني الكتاب والسنة هي من الله ومن رسوله -صلى الله عليه وسلم-،

والمتكلم بها أعلى من المخاطبين، علو مرتبة، ولا يشترط أن يقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- حينما يأمر الصحابة بأمر لا يشترط أن يرفع صوته ويستعلي عليهم، وإنما يكفي أن يأمرهم بالأمر فهذا وحده يكفي لفهم الوجوب من هذا الأمر.

الأخت الكريمة من الأردن تسأل: إن أصول الفقه هو طرقه على سبيل الإجمال وكيفية الإرسال فيها أرجو إعادة هذا الاستدلال؟

يعني علم أصول الفقه هو طرق الفقه، طرق الفقه ما هي؟ يعني أدلته أدلته سواءً كانت كتابًا أو سنة أو إجماعًا أو غير ذلك، وقواعد الاستنباط منها وكيفية الجمع بينها حينما يظهر لنا خطأ أن بينها تعارضًا هذا هو علم أصول الفقه.

هناك من عبر بالعلم بهذه الأشياء وهناك من عبر بالمسائل نفسها وقال: أصول الفقه هو: الكتاب والسنة والإجماع والقياس وكيفية الاستنباط منها، وقواعد الاستنباط منها المتعلقة بالأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد على سبيل الإجمال بمعنى أن نظر الأصولي هو نظر في قواعد عامة وليس نظر في آية بخصوصها هل تدل على هذا الحكم أو لا تدل؟ يعني لا ينظر مثلاً الأصولي في آية مثلاً: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ) [البقرة: ٢٢٨]، لا ينظر فيها هل المراد بالقروء هنا الطهر أو الحيض، هذا شأن الفقيه هو الذي ينظر في هذه الآية بخصوصها ، لكن الأصولي ينظر في أن القرآن حجة وأن السنة حجة وأن خبر الآحاد حجة وأنه إذا تعارض خبر الآحاد مثلاً مع نص قرآن قطعي مثلاً فإنه يقدم القطعي على الظني، وحينما يتعارض العام مع الخاص يقدم الخاص على العام، ويجمع بينهما، وينظر أيضًا في الإجماع وشروط أدلة الإجماع، متى يكون الإجماع دليلاً ومتى لا يكون دليلاً، حجية قول الصحابي، هل قول الصحابي الواحد إذا انتشر بين الصحابة ولم يوجد له مخالف هل يكفي هذا للقول بأن نحتج به أو أنه لابد أن نعرف دليل الصحابي ما الذي استدل به وما هو النص الذي رجع إليه؟ كل هذه الأمور تبحث في أصول الفقه.

سؤالي الحلقة

يمكن أن نطرح سؤالين لهذه الحلقة:

السؤال الأول: الفرق بين الشك والظن؟

السؤال الثاني: لماذا قال المصنف في تعريف أصول الفقه قال: (على سبيل الإجمال)؟

المحاضرة الرابعة
الأمر والنهي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

في الدرس الماضي كنا قد تعرضنا لكلام المولف عن الفقه والعلم والظن والشك وتعريف كل مصطلح من هذه المصطلحات وبيان الفوارق بينها، وانتهينا في آخر الدرس إلى الكلام عن تعريف أصول الفقه في الاصطلاح نطرح سؤالاً فنقول أيهما أعم الفقه أم العلم؟

العلم هو الأعم

ما تعريف الدليل عند المصنف؟

الدليل هو المرشد إلى المطلوب

هو المرشد إلى المطلوب هذا هو التعريف المختصر الذي ذكره المصنف، كنا أيضا قد طرحنا سؤالين في آخر الحلقة الماضية طرحنا سؤالين:

السؤال الأول: ما الفرق بين الشك والظن؟

فإذا كان أحد من الإخوة عنده جواب أو هناك جواب عن طريق الإنترنت يمكن أن نستمع إليه ما الفرق بين الشك والظن؟ يعني نحن تكلمنا عن مراتب الإدراك وقلنا إن هناك علم وهناك شك وهناك ظن.

لدينا إجابات عبر الإنترنت يقول: الشك هو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر أما الظن فهو تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر

نعم هذا هو التعريف الصحيح، وأنا قصدت التنبيه على هذا؛ لأن بعض الناس ربما اختلط عليه الأمر وظن بأن الشك والظن بمعنى واحد؛ لأن عرف الناس كثيراً حينما تقول ظننت وشككت عندهم بمعنى واحد، لكن في اصطلاح الأصوليين وفي اصطلاح المناطقة -على وجه الخصوص - هناك فرق بين الظن وبين الشك من ناحية التعريف هو ما ذكره الأخ المجيب ومن ناحية الحكم أيضا الظن يجب أن نعمل به في الشرعيات بينما الشك لا يجوز العمل به فالذي عنده ظن غالب بأن حكم الله هو كذا يجب عليه أن يعمل به وأما إذا شك واستوى الأمران عنده جوز الأمرين يجوز أن يكون الحكم كذا أو يكون أن يكون كذا هذا لا يعمل وإنما يتوقف ويسأل عمن يرشده أما من قام عنده دليل يغلب أحد الاحتمالين فيجب عليه العمل به؛ ولهذا يقول العلماء أن العمل في الشرعيات بالظن الغالب واجب.

كذلك طرحنا سؤالاً عن تعريف المصنف لأصول الفقه وقلنا لماذا قال المصنف في تعريفه لأصول الفقه (على سبيل الإجمال)؟ حينما عرف أصول الفقه قال هي (طرقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال) بها فما فائدة قوله (على سبيل الإجمال)؟

يقول: قال المصنف (على سبيل الإجمال) ليخرج ما هو على سبيل التفصيل إذ أنه ليس من مباحث أصول الفقه ولا ينظر إليها الأصوليون بل هي من مباحث الفقه ويعنى بها الفقهاء

هذا كلام جميل وهو جواب كامل فإذن فائدة قول المصنف (على سبيل الإجمال) أن يخرج علم الفقه من أن يدخل في هذا التعريف؛ لأنه هنا يعرف أصول الفقه فأصول الفقه هو طرق الفقه على سبيل الإجمال، وأما معرفة طرق الفقه تفصيلا فهذا من عمل الفقيه ولا يشتغل به الأصوليون إلا من باب التمثيل إذا أرادوا أن يمثلوا على القاعدة الأصولية.

لعنا نشرع في بداية متن هذا اليوم ومقطع هذا اليوم

نعم لأنا كنا بدأنا في الأمر ولم نتم الكلام فلعلنا نبدأ من أول الأمر يكون أفضل.

تعريف الأمــر

بسم الله الرحمن الرحيم قال المصنف -رحمنا الله وإياه: (وَالأَمْرُ : اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ .)

الأمر هذا تعريف الأمر في الاصطلاح عند الأصوليين والفقهاء وعرفه المصنف بأنه استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه.

فأولا: ذكر الاستدعاء، والاستدعاء يعني الطلب سواءً كان طلبا جازماً أو غير جازم، ثم أضافه إلى الفعل (استدعاء الفعل) حتى يخرج النهي فإن النهي استدعاء ترك - طلب ترك- وليس طلب فعل.

ثم قيده بأن يكون الاستدعاء بالقول حتى يخرج الاستدعاء بطريق الإشارة. مثلا لو أشار إليك إشارة مثلا أحد فهذا لا يسمى أمراً في الاصطلاح عند المصنف وعند كثير ممن تبعه أو جاراه في هذا وقيده بالقول، فالذين قيدوا الأمر بالقول يقولون الفعل أو الإشارة لا يعد أمراً حقيقة -يعني لا يعد أمرا حقيقة واصطلاحاً- ولهذا لا يترتب عليه ما يترتب على الأمر، لأنه قد يقال لماذا أخرجت الإشارة مثلا عن أن تكون أمراً ؟ يقولون: لأن الإشارة ليست صريحة في الأمر الذي نحن نحمله على الوجوب ولا نستطيع أن نحملها على الوجوب؛ ويظهر لهذا فائدة وهو أن إشارة النبي -صلى الله عليه وسلم- مثلا إلى الغرماء الذين اختصموا على بابه حينما أشار إليهم أن ضعوا النصف)، هذا لم نحمله على الوجوب ولم نعده أمراً حقيقياً فيحمل على الوجوب.

وأما القيد الثالث الذي ذكره المصنف وهو قوله: (ممن هو دونه) يعني الاستدعاء يكون من الأعلى إلى من دونه موجه إلى الأدنى. الاستدعاء -استدعاء الفعل- يكون من الأعلى إلى الأدنى وهذا الاختيار اختيار موفق من المصنف فإن الأصوليين بعضهم يقول من شرط الأمر العلو علو الآمر وبعضهم يقول لابد أن يكون في الأمر استعلاء وبعضهم يقول لا نشترط شيئا من ذلك لكن المصنف -رحمه الله - نظر إلى أن بحث الأصوليين في الأمر والنهي إنما هو بحث في الأدلة من الكتاب والسنة وإذا كان الأمر كذلك فإن الأوامر الصادرة من الله ومن رسوله -صلى الله عليه وسلم- هي صادرة من الأعلى إلى الأدني ولا شك في ذلك صادرة من الأعلى إلى الأدني؛ فلهذا اختار أن يكون مسمى الأمر مقتصراً على ما كان الاستدعاء فيه من الأعلى إلى الأدني رتبة، وأما لو كان الاستدعاء من الأسفل إلى الأعلى يعني من الأقل رتبة فإنه لا يكون أمراً حقيقياً، ولا يستفاد منه وجوب ولا طلب، وإنما يستفاد منه الدعاء يكون بمعنى الدعاء؛ ولهذا نحن حينما نسأل الله جل وعلا نعبر بصيغة افعل (رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً)[البقرة: ٢٠١]، فـ (آتِنَ) هنا يقول النحاة فعل أمر لكنها ليست أمراً اصطلاحياً، يعني ليست الأمر المصطلح عليه في أصول الفقه الذي يقال أنه يقتضي الوجوب، وإنما هي لما جاءت من الأدنى إلى الأعلى سميت دعاءً، كذلك من الند إلى الند من الزميل لزميله، مثلا حينما يقول افعل كذا تسمى التماساً ولا تسمى أمراً حقيقة.
هذا فائدة قوله (ممن هو دونه) فهو يقيد الأمر بأن يكون من الأعلى إلى الأدنى، فالأمر حينما يكون من الأعلى إلى الأدني يكون أمراً حقيقياً أما إذا كان من الند إلى الند فهذا يسمونه التماساً وأما إذا كان من الأدنى إلى الأعلى وجاء بصيغة افعل ونحوها فإنهم يسمونه دعاءً.

قول المؤلف (على سبيل الوجوب) هذا فيما يظهر من النص الذي بين أيدينا أنه تابع للتعريف لكن الواقع أنه لا يصلح أن يدخل هذا في التعريف، وإمام الحرمين -بجلالة قدره في هذا العلم- أستبعد أن يكون قصد به إكمال التعريف، والنسخة التي معي الحقيقة ليست محققة تحقيقاً علمياً دقيقاً، وليست معروضة على أصول كثيرة بحيث نطمئن إلى صحتها؛ فلهذا نقول:

الاحتمال الأول: إن قوله (على سبيل الوجوب) لا يصلح أن يدخل في التعريف لماذا لا يصلح؟ لأننا نحن نقول إن مدلول الأمر الوجوب ونحن نعرف الوجوب بالأمر، إذا أمر الله بشيء أو أمر رسوله -صلى الله عليه وسلم- بشيء عرفنا أنه واجب، فكيف نأتي ونجعل الوجوب جزءاً من مسمى الأمر؟! هذا يترتب عليه ما يعرف عند المناطقة بالدور يعني أننا ما نعرف الوجوب إلا بالأمر، ولا نعرف الأمر إلا بمعرفة الوجوب.

الاحتمال الثاني الذي أرجحه: أن قوله: (على سبيل الوجوب) كلام مستأنف، يعني أن الأمر الذي هذا تعريفه يحمل على الوجوب. هذا هو الاحتمال الذي يمكن أن نحمل الكلام عليه ولا يقع فيه خلل، هذا خلاصة الكلام في التعريف.

صيغة الأمــر

(وَصِيغَتُهُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ (افْعَلْ) وَهِيَ ـ عِنْدَ الإِطْلاقِ وَالتَّجَرُّدِ عَنْ القَرِينَةِ ـ تُحْمَلُ عَلَيْهِ إِلاَّ مَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ النَّدْبُ أَوْ الإِبَاحَةُ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ .)

بعد أن تكلم عن التعريف انتقل إلى الصيغة ماهي الصيغة التي تفيد هذا المعنى الذي سميناه الأمر قال صيغته "افعل"، صيغة افعل الحقيقة هي أهم صيغ الأمر بلا شك وأكثر الأوامر إنما تأتي بصيغة افعل يعني قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)[البقرة: ٤٣]، (وَقُومُوا للهِ قَانِتِينَ)[البقرة: ٢٣٨]، الآيات كثيرة والأحاديث في صيغة افعل أو افعلوا، ولكن هناك صيغ أخرى للأمر لم يذكرها المصنف واكتفى بالصيغة المشهورة، فمن الصيغ الأخرى:

- صيغة المضارع المقرون بلام الأمر كقوله تعالى: (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ)[الطلاق: ٧]، هذا أيضا من صيغ الأمر.

- كذلك اسم فعل الأمر، يذكر النحاة اسم الفعل ويقولون: مثل قوله: حي على الصلاة يعني أقبلوا على الصلاة، حي ليست فعلا يقولون: هي اسم فعل أمر بمعنى أقبل، يعني أمثلتها كثيرة عند للنحاة لكن هذا مثالها من أمثلة الشرع.

- كذلك من الصيغ المصدر، المصدر يكون نائبا عن فعله أحياناً كما قال الرسول -صلى الله عليه وسلم- (صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة) وقوله: صبراً أي اصبروا، يعني أمر بالصبر فهذه أيضا من صيغ الأمر، ولكن أكثر صيغ الأمر انتشاراً هي صيغة افعل.
قال (وهي) يعني هذه الصيغة (صيغة افعل) ومثلها ما ذكرنا تبعاً لها. (وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة تحمل عليه) يعني تحمل على الوجوب والذي سبق أن ذكره (وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة تحمل عليه) يعني تحمل على الوجوب وقد يكون معنى الضمير في عليه يعود إلى الأمر فيقول تحمل عليه يعني تحمل على الأمر والأمر للوجوب، ولا يختلف المعنى سواءً قلنا الضمير في (عليه) يعود إلى الأمر أو يعود إلى الوجوب المذكور أيضاً في التعريف أو بعد التعريف.
ما معنى قوله: (عند الإطلاق والتجرد عن القرينة) ؟ يعني أنها أحياناً ربما تصحبها قرينة تدل على أنها ليست للوجوب تمنع من حملها على الوجوب، فإذا وجدت هذه القرينة صرفتها. مثل ماذا؟ قالوا:
- مثل قوله تعالى (وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ)[البقرة: ٢٨٢]، أمر بالإشهاد، ولكن الأمر هنا قال العلماء: إنه لا يحمل على الوجوب وإنما يحمل على الإرشاد والندب والاستحباب لماذا ؟ قالوا: لأنه ثبت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه بايع من غير إشهاد وقصته مع الرجل الذي اشترى منه فرساً -فيما أظن ثم أنكر البيع- مشهورة وجاء خزيمة بن ثابت وشهد، ومنذ ذلك الوقت عدَّ النبي -صلى الله عليه وسلم- شهادته بشهادة رجلين، فإذن النبي -صلى الله عليه وسلم- ما كان يشهد على كل مبايعة، ولو كانت واجبة لالتزم بهذا النبي -صلى الله عليه وسلم.
- أيضا قوله تعالى: (فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا)[النور: ٣٣]، في شأن الأرقاء. الإسلام فتح أبواب مشرعة كثيرة لإنهاء الرق، يعني فتح أبواباً كثيراً، منها الكفارات ومنها الكتابة. ما معنى الكتابة ؟ يعني أنه يطلب من العبد أن يدفع مالاً مقسطاً كل شهر أو كل سنة ويشتري نفسه. هذا محمول على الندب، لماذا؟ ما الصارف له؟ أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يلزم الصحابة بعتق من تحت أيديهم من الأرقاء إلزاماً، ولم يلزمهم بمكاتبتهم هذا من جانب، ومن جانب آخر أن المكاتبة في الأصل هي يبيع الإنسان على من يملكه، يعني يبيع العبد على نفسه، فلهذا قال العلماء إنها مندوبة وليست واجبة، أو قال جمهورهم على الأقل؛ لأن هناك من قال بالوجوب بتحقق الشرط إذا كان الرقيق من المنتجين ومن الذين فيهم خير لأنفسهم وللأمة فيكون واجباً مكاتبته، ولكن الأكثر يقولون هي من باب الندب، فإذن هنا صارف صرفها عن كونها للوجوب إلى كونها للندب وهناك أمثلة ربما يأتي طرف منها.
قال (إلا ما تحمل عليه) يعني تحمل على الوجوب كما قلنا، أو تحمل على كونها أمراً حقيقة إلا ما دل الدليل على أن المراد منها الندب أو الإباحة، مثال الندب ذكرناه.
مثال ما قام الدليل على أن المراد منه الإباحة قوله تعالى: (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا)[المائدة: ٢]، يعني إذا حللتم من إحرامكم فاصطادوا فهذا أمر، اصطادوا: افعلوا يعني صيغة افعل، ولكنه لم يقل أحد إنه للوجوب وإنما هو للإباحة ما هي القرينة الصارفة؟ القرينة الصارفة أنه جاء بعد حظر ومن القواعد عندهم: إن الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة؛ لأنه بمثابة الإذن. كانوا ممنوعين من الصيد حينما كانوا محرمين ثم قال لهم (إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا)، فهذا إذن بعد حظر أو بعد منع فأفاد الإباحة ولم يفد الوجوب.
(وَلا تَقْتَضِي التَّكْرَارَ عَلَى الصَّحِيحِ إلا مَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى قَصْدِ التَّكْرَارِ .
وَلا تَقْتَضِي الْفَوْرَ .)
)
)

)

)

هاتان مسألتان من مسائل الأمر:
المسألةالأولى: مسألة الأمر المطلق هل يقتضي التكرار؟ ما معنى يقتضي التكرار؟ معناه أنه هل يجب على المأمور بأمر أن يكرر فعل هذا الأمر كلما استطاع وفي جميع الأوقات المقبلة، يكرر هذا الأمر بحيث لا يستثنى من هذا إلا الأوقات الضرورية من نومه مثلا وأكله وشربه، أو الأوقات الضرورية لفعل واجبات أخرى؟ هل هو مطالب بتكرار هذا الأمر وفعله مرة بعد مرة؟ أو إذا فعله مرة واحدة سقط عنه الطلب وبرئت ذمته؟ هذا أصل المسألة فالعلماء مختلفون في هذه المسألة ولا نريد أن نطيل فيها، ولكن المصنف هنا اختار القول الراجح، القول الراجح أن الأمر لا يقتضي التكرار يعني لا يقتضي أن تفعله مرة بعد أخرى يعني أنت مأمور مثلا بقراءة الفاتحة،

فإذا فرغت من قراءة الفاتحة بعد الإمام وأنت مأموم في صلاة سرية فرغت منها وبقي عندك وقت هل مطلوب منك أن تكرر الفاتحة مرة أخرى؟ هل أنت مأمور بهذا أمر إيجاب؟ الجواب لا؛ لأن الأمر لا يقتضي التكرار، ورد الأمر بالتسبيح في الركوع والسجود هل هذا الأمر يقتضي أن تسبح مرات متعددة أو يكفيك مرة واحدة يكفي مرة واحدة لأن الأمر لا يقتضي التكرار هذا فيما يتعلق باقتضاء الأمر التكرار وقد يقول قائل وهل هناك أحد يقول أن الأمر يقتضي التكرار كيف يقولون هذا قد يستغرب الإنسان هذا كيف يقولون الأمر يقتضي التكرار؟ نقول الذين إنه يقتضي التكرار نظروا إلى بعض الأوامر مثل الأمر بالتقوى الأمر بتقوى الله الأمر بالإيمان بالله فقالوا هذا لا بد أن نقول إنه يقتضي التكرار؛ لأنه ليس المطلوب من الإنسان أن يتقي الله مرة ثم يقف أو يؤمن بالله ساعة ثم يكفر فنظروا إلى هذا الجانب.

الذين قالوا: لا يقتضي التكرار -وهم الجمهور - نظروا إلى جانب العبادات التي فيها فعل محسوس، وقالوا: لا يمكن أن نقول إنه يقتضي التكرار؛ لأننا لو قلنا إنه يقتضي التكرار لأدى ذلك إلى التصادم بين الأوامر، هذا الأمر يقتضي التكرار والآخر يقتضي التكرار فأيهما نقدم؟! فتتصادم؛ لأنها لا يمكن الجمع بينها؛ لأنك لا يمكن أن تأخذ وقتك كله تصلي مثلا، ثم إن الكلام هنا في الأمر المطلق الذي ما فيه قرينة تدل على أنه يفيد التكرار؛ ولهذا المصنف قال (لا يقتضي التكرار على الصحيح إلا ما دل الدليل على قصد التكرار) يعني إذا كان هناك دليل يدل على قصد التكرار فنحمله عليه، مثل ماذا؟ مثل:

- الأمر بتقوى الله -جل وعلا- فإن الإنسان مطالب بها كلما كان في صحو وفي إدراك، هو مطالب بأن يتقي الله ويراقب الله.

- والإيمان بالله -جل وعلا- وتعظيم الله هو مطالب بهذا، ما هي القرينة؟ قال القرينة: إن هذه اعتقادات لو خلا منها القلب لحل مكانها النقيض، لو خلا القلب من الإيمان لحل الكفر، فالإنسان مادام ذاكراً غير ناس وغير ذاهل هو مطالب بأن يبقى على إيمانه وعلى تقواه وعلى مراقبته لله -جل وعلا.

كذلك يقولون من الأوامر المتعلقة بالأفعال -وهي تقتضي التكرار- الصلوات الخمس تتكرر كل يوم، لكن هذه وردت فيها نصوص هي التي دلت على أنها للتكرار وهي نصوص كثيرة كما في حديث معاذ حينما بعثه النبي -صلى الله عليه وسلم- (فإن هم أطاعوك لهذا فأعلمهم أن الله تعالى قد افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة) فمعناه أن كل يوم وليلة فيه خمس صلوات.

كذلك هناك تكرار قد يستفاد من تعليق الأمر على سبب. حينما يعلق الأمر على سبب ويتكرر هذا السبب فإنه يتكرر الوجوب تبعا لذلك. مثلا جعل الشرع الزنى سبباً للحد فلو زنى واحد ثم وقع في الزنى مرة أخرى يحد مرة أخرى، ما نقول مرة واحدة فقط. جعل السرقة بشروطها المعروفة علة أو سبباً في قطع اليد لو سرق ثم قطعت يده ثم سرق المرة الأخرى قطع -على خلاف بين العلماء هل تقطع رجله هل تقطع يده الأخرى وهذا كلام في فروع فقهية- لكن الخلاصة أن كلام المصنف يدل على كلام كثير ذكره الأصوليون وهو اختصره في عبارة موجزة وقال (الأمر لا يقتضي التكرار) إلا حين تقوم قرينة ودليل يدل على أنه للتكرار فإننا نحمله عليه والأمر كما قال وهو الراجح - إن شاء الله.

المسألة الثانية: اقتضاء المسألة الفورية قال (ولا تقتضي الفور) يعني هذه الصيغة لا تدل على الفور. أولاً: ما المقصود بالفور؟ ما معنى الفورية أو ما معنى الفور؟ معنى الفور: المبادرة إلى الفعل في أول أوقات الإمكان، أن يبادر الإنسان إلى فعل المأمور به في أول أوقات الإمكان، يعني أول وقت تتمكن فيه من الفعل تفعله، لا نقول تفعل بعد سماع الأمر مباشرة؛ لأنك ربما لا تتمكن أن تفعل بعد الأمر مباشرة، بعض الأوامر تحتاج إلى استعداد، فأنت تفعل في أول أوقات الإمكان، يعني الأمر بالحج مثلاً: لو جاء الأمر بالحج قبل وقته ما يمكن أن يفعل إلا بعد أن يأتي وقته. الأمر بالحج أيضاً لو أن الإنسان مثلا أمر بالحج ولم يتمكن، ما جاء وقت الإمكان ما تمكن فهل يأثم بالتأخير؟ لا يأثم بالتأخير قولاً واحداً إذا كان لم يتمكن. فالقصد أن المراد بالفور فعل المأمور به في أول أوقات الإمكان.

نعود إلى مسألة هل الأمر يقتضي الفورية أو يقتضي الفور أو لا يقتضي؟ هذا محل خلاف بين العلماء والمصنف هنا اختار أنه لا يقتضي الفور وهذا مذهب كثير من الشافعية، لكن القول الراجح -إن شاء الله- أنه يقتضي الفور.

ما حجة من قال إنه لا يقتضي الفور؟ لأن هذا كلام المصنف ولابد أن نقيم عليه ولو دليلاً واحداً -يعني نذكر لهم ولو دليلاً واحداً. يقولون مثلاً:

- إن الأمر بالحج كان متقدما والرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يحج إلا في السنة العاشرة فدل هذا على أن الأمر ليس للفورية، وهذا من أدلتهم.

- ومن أدلتهم أيضا يقولون: إن الأمر لا يتعرض للزمان كما أنه لا يتعرض للمكان، يعني الأمر لم يتعرض للمكان فكذلك لم يتعرض للزمان، و ينبغي أن نعرف أن الخلاف هنا مداره في الأمر الذي لم يوقت بوقت أما الأمر المحدد بوقت فهذا يعمل في وقته كالصلاة مثلا هذه تعمل في وقتها لكن الكلام في أمر لم يوقت بوقت، يعني الذي حنث مثلا مطالب بأن يكفر لكن هل قال الشرع متى تكفر؟ بعد الحنث بساعة أو ساعتين بعد يوم أو يومين لم يقل شيئاً وإنما جاء الأمر بالكفارة فقط فإذن هذا يسمى أمر مطلق.

المصنف مع من يقول: إنه لا يقتضي الفور، ومما يستند إليه أن الأمر لم يتعرض للوقت كما أنه لا يتعرض للمكان فكما أنه يجوز أن يفعل في أي مكان يجوز أن يفعل في أي زمان المهم أن يفعل.

القول الثاني: وهو الراجح -إن شاء الله- أن الأمر يقتضي الفورية، يعني يقتضي المبادرة ولا يجوز التأخير إلا إذا قام دليل على جواز التأخير. ما الدليل على ذلك؟ من الأدلة على ذلك:

- قوله تعالى: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ)[آل عمران: ١٣٣]، فالأمر بالمسارعة دليل على المبادرة؛ لأن المراد بالمسارعة المبادرة، فلابد من أن يبادر الإنسان، والأمر كما قلنا للوجوب، فإذن المسارعة هنا مأمور بها. والمسابقة أيضاً (سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ)[الحديد: ٢١]، مأمور بها.

- وأيضا مما يستدل به على هذا أن النبي -صلى الله عليه وسلم-حينما أمر الصحابة عام الحديبية بأن ينحروا ما معهم من الهدي ويحلوا ترددوا يعني كأنهم يقولون كيف ننحر قبل أن نبلغ مكة ونؤدي عمرتنا فغضب النبي -صلى الله عليه وسلم- لتلكؤهم وترددهم زمنا يسيراً حتى دخل على أم سلمة وهو غضبان، فسألته فأخبرها بأنه كيف لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا أطاع؟ أو كما قال -عليه الصلاة و السلام- فأشارت إليه بأن يبدأ بنفسه وأن ينحر هديه و يحلق شعره فلما فعل تسابق الصحابة بعده إلى الفعل. الشاهد أن النبي -صلى الله عليه وسلم- غضب لمجرد التأخير اليسير، فيقولون هذا دليل على الفور.

هناك دليل قد يكون ملزماً للخصم وقاطعاً للنزاع وهو أن يقال: إن الذي يقول يجوز التأخير، إلى متى يجوز التأخير؟ هل يستطيع أن يحدد وقتا؟

- إن حدد وقتا قلنا هذا تحكم وإن لم يحدد وقتا فمعناه أنه ترك الأمر للمكلف نفسه والمكلف ربما تراخى فيه وتهاون حتى تخترمه المنية فيموت قبل أن يفعل ما أمر به.

- ومنهم من قال مثلاً: إنه يؤخر إلى وقت يغلب على ظنه أنه يعيش فيه، لكن هذا الجواب غير كاف كيف يؤخر إلى وقت يغلب على ظنه، ليس هناك وقت يجزم الإنسان أو يغلب على ظنه أنه يعيش فيه بل الأمر عنده سيان، الصحيح الذي لا علة به ربما يموت فجأة، فالتأخير يؤدي إلى مخاطرة فربما يموت الإنسان قبل أن يفعل.

ومن الأمثلة التي تندرج تحت هذا الخلاف:

- الحج للمستطيع، هل يجوز للمستطيع أن يؤخر الحج عاماً أو عامين مع قدرته؟ القائلون بالفور يقولون لو أخره يأثم. والقائلون بعدم الفورية يقولون إذا أخره وتمكن من الحج لا إثم عليه، لكن لو مات قبل أن يحج وهو قد تمكن في العام الماضي يأثم. فهذا من ثمرة الخلاف.

- كذلك في الكفارات مثلا والنذور الوفاء بالكفارات والنذور التي لم توقت بوقت إذا نذر أن يفعل شيئا أو وجبت عليه كفارة، هل يلزمه المبادرة أو لا تلزمه المبادرة؟ هذا مما يمكن أن يبنى على مسألة اقتضاء الأمر للفورية من قال إنها للفورية يقول يلزمه المبادرة ولو أخر يأثم ومن قال ليس للفور يقول إذا أخر وفعل لا إثم عليه.

(وَالأَمْرُ بِإِيجَادِ الْفِعْلِ أَمْرٌ بِهِ ، وَبِمَا لا يَتِمُّ الْفِعْلُ إِلاَّ بِهِ ، كَالأَمْرِ بِالصَّلاةِ فَإِنَّهُ أَمْرٌ بِالطَّهَارَةِ الْمُؤَدِّيَةِ إِلَيْهَا ، وَإِذَا فُعِلَ خَرَجَ عَنِ الْعُهْدَةِ .).

نعم هذه مسألة أخرى، أو هما مسألتان أيضاً من مسائل الأمر.

المسألة الأولى: الأمر بإيجاد الفعل يعد أمراً بما لا يتم الفعل إلا به، هذه قاعدة من قواعد أصول الفقه، ومن قواعد الأمر التي يمكن أن تستثمر منها أحكام كثيرة، يمكن أن تستثمر من هذه القاعدة أحكام كثيرة ويستفيد منها الفقيه ويستفاد منها المفتي ويستفاد منها القاضي. ما لا يتم الأمر إلا به يكون مأموراً به. يعبرون أحياناً بهذه العبارة التي عبر بها المصنف هنا (لأمر بإيجاد الفعل أمر بما لا يتم الفعل إلا به) ويعبرون عنها أحيانا بعبارة أخرى وهي (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) وهذه القاعدة الأخيرة أو التعبير الأخير هذا أكثر شيوعاً في كتب الأصول وربما يعبر عنه بعضهم بـ (مقدمة الواجب) ويقولون هل مقدمة الواجب تعد واجبا؟ وجمهورهم يقول نعم تعد واجباً، ومخالفة من خالف في هذا لا يلتفت إليها.

ومعنى قوله:(الأمر بإيجاد الفعل أمر بما لا يتم الفعل إلا به) يعني أن بعض الأوامر لا يمكن امتثالها إلا بأن تسبق بأفعال أخرى، فهذه الأفعال الأخرى لو سكت عنها، لو لم يؤمر بها ولم يأت أمر بها، هل نعدها كالمأمور به ونعدها واجبة لأنها وسيلة إلى الواجب؟ الجواب نعم، المصنف مثلها بماذا؟ مثل بالصلاة والطهارة هذا مثال تقريبي، أن الصلاة لابد لها من الطهارة والطهارة شرط ولا شك في صحة الصلاة، يقول إذا كنت مأمورا بالصلاة

-يعني إذا دخل وقت الصلاة فتوجه الأمر إليك- وجب إليك أن تتوضأ، لكن قد يقول قائل: الوضوء هذا ورد فيه أمر مستقل فلسنا بحاجة إلى قاعدتكم هذه.

نقول هذا مجرد تقريب ومثال يقرب وإلا فهناك أمثلة أخرى لم يرد فيها نص، مثل ماذا؟

- أنت تقول: إن الوضوء مأمور به؛ لأنه شرط للصلاة لكن لو لم يجد الماء مجاناً وإنما وجد من يبيع الماء وهو في بلد جرت العادة فيه بأن الناس يبيعون الماء كما هو الحال الآن في أكثر بلاد الدنيا، قل مثلا في أيام الحج أحياناً يكون هناك انعدام للماء في جهة، أو تكون في سفر وفي بلد قليل الماء وتجد أن الماء يباع مثلاً، الفقهاء يقولون: إذا وجد الماء يباع بسعر مثله عادة أو بزيادة قليلة لزمه أن يشتريه ولا يتيمم؛ لأنه واجد للماء، واجد للماء بسعر المثل أو بزيادة قليلة، فهذا وجب عليه أن يشتري الماء ليتوضأ وليس هناك نص يوجب شراء الماء.

- ستر العورة أليس واجباً في الصلاة وشرطاً من شروط الصلاة، ويجب على الإنسان أن يستر عوررته في الصلاة وفي غيرها إذا خرج للناس. ستر العورة واجب. لو أنه لا يستطيع أن يستر العورة إلا بشراء ثوب؛ لابد أن يشتري هذا الثوب، يجب عليه شراء الثوب.

- لو أن عليه ديناً لشخص وهذ الدين نقد، ولنقل مثلا بالعملة السعودية، وقال أنا ما عندي إلا دولار. آسف ما عندي إلا دولار فلا أسدده، ما عندي. نقول: يجب عليك أن تصرف هذه العملة التي معك وتسدد صاحب الدين، بل إذا كنت مالكاً لأرض أو سيارة أو ما أشبه ذلك يجب عليك أن تبيعها لسداد الديون ولسداد نفقة الأقارب الذين تجب عليك نفقتهم من زوجة أو أقارب غير الزوجة إذا وجبت النفقة، فمن وجب عليه النفقة وليس عنده ما يشتري به النفقة يجب عليه أن يبيع ما يملك ليشتري هذه النفقة، كل هذا تدخل في قاعدة (ما لا يتم الأمر إلا به).

كلام المصنف هنا يشمل ليس فقط الواجب بل الندب أيضاً (ما لا يتم المندوب إلا به فهو مندوب) ما لا يتم المندوب إلا به يكون مندوبا وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، يعني إذا كان هناك شيء مندوب لك أن تفعله ولا تستطيع أن تفعله إلا بشيء آخر فيندب إليك، يعني المشي إلى الصلاة الذهاب إلى الصلاة مع بعد المسجد مثلا مندوب، وأنت لا تستطيع أن تذهب إلا بالسيارة، نقول: يندب لك أن تركب السيارة لتصلى يندب لك؛ لأن المشي إلى المندوب مندوب هذه القاعدة قاعدة مهمة كما ذكرت وهي واسعة وتطبيقاتها كثيرة.

أما المسألة الثانية فالمصنف وفق إلى اختصارها ولم يطل الكلام فيها وأتى بالزبد فيها وقال: (إذا فعل) يعني إذا فعل الأمر (إذا فعل يخرج المأمور عن العهدة) يعني تبرأ ذمته، معنى يخرج عن العهدة يعني تبرأ ذمته ولا يكون مطالباً بهذا الذي أمر به، بعد أن يفعله تبرأ ذمته، لكن لا تبرأ الذمة إلا بفعل مستكمل لأركانه وشروطه يعني بفعل صحيح قال: (إذا فعل) يعني المأمور، هنا يمكن أن نقدر إضافة ونقول: فعل على الوجه المطلوب، إذا فعل المأمور على الوجه المطلوب شرعاً خرج عن العهدة –المكلف- وبرئت ذمته، أما لو فعله على صفة ليست هي المطلوبة أو مع خلل فيه، فلا تبرأ ذمته ويكون مطالباً بالقضاء ولا يكفيه الفعل الأول.

المصنف أتى بعبارة لطيفة وهو يشير إلى مسألة يطيل بعض الأصوليين فيها وهي يُعَنْون لها بأن فعل الأمر أو الإتيان بالأمر على الوجه المطلوب هل يقتضي سقوط القضاء؟ وبعضهم يعبر يقول: الإتيان بالمأمور به هل يقتضي الصحة ؟ ويَعْنُون بالصحة سقوط القضاء عنه -أنه لا يطالب بالقضاء- ويذكرون خلافاً وهو:

- أن المتكلمين يقولون: ما يقتضي سقوط القضاء، الإتيان بفعل المأمور به لا يقتضي سقوط القضاء بل ربما يأتي به ويطالب بالقضاء.

- والفقهاء يقولون: لا، إذا فعل المأمور به على الوجه المطلوب سقط القضاء عنه ولم يعد مطالباً وبرئت ذمته.

ولعلنا ما ندخل في تفاصيل هذه؛ لأن الكتاب مختصر والعبارة التي ذكرها عبارة مختصرة ومؤدية للغرض ولا ينبغي أن يقع فيها نزاع، أنه إذا فعل على الوجه المطلوب يخرج المأمور عن العهدة وتبرأ ذمته.

نأخذ بعض الأسئلة

ذكرت أن بعض الدول تبيع الماء لكن إذا كان هناك فقير هل ينبغي له أن يشتري الماء أم لا

أنا ذكرت أن الفقهاء قالوا: إذا كان الماء يباع بسعر مثله أو زيادة قليلة لا تجحف به فيلزمه، أما ما عدا ذلك لا يلزمه. الفقير الذي ما عنده شيء يتيمم -الحمد لله- يعني فاقد الماء حكماً يعتبر كفاقد الماء حقيقة الذي لا يستطيع شراء الماء أو حتى الماء بيعه بثمن باهظ لا يلزمه أن يشتريه ويستعيض عنه بالتيمم؛ لأنه كفاقد الماء حقيقة، ولهذا قد يكون الماء موجوداً ولكن الإنسان يدخره لشربه، إذا كان في صحراء وعنده ماء قليل يدخره للشرب فإنه يتيمم مع وجود الماء؛ لأنه هنا يعد كأنه فاقد للماء، ولهذا يقولون: (فاقد الماء حقيقة أو حكم) فهذا فاقد للماء حكماً.

قول الشافعية في الأمر أنه يقتضي الفور فما قول الحنفية ؟

لا، قول الشافعية لا يقتضي الفور أو أكثر الشافعية على أنه لا يقتضي الفور وإنما هو لا تعرض فيه لا للفور ولا للتراخي؛ فلهذا يجوز تأخيره، الحنفية نصَّ على مذهبهم السرخسي وقال: إن مذهب أصحابهم أن الأمر يجوز تأخيره بشرط سلامة العاقبة، يعني يجوز تأخيره إلى الزمن الذي يغلب على الظن أنه يبقى إليه، وهذا – يقول-

إنما يكون في الأفعال التي تفعل في أي وقت، أما إذا كان فعله موسمياً كالحج مثلاً إذا ما حججت هذا العام يلزمك أن تنتظر عاماً حتى تحج من العام القادم ما تستطيع أن تحج في المحرم؛ لأن الحج معروف وقت محدد وأنت واجد قادر على الحج، فيقول: مثل هذا لا يجوز التأخير إليه -تأخير لعام كامل لا يجوز- لكن تأخيره لزمن يسير يقول: هذا لا بأس به. تؤخر الكفارة يوما أو يومين لزمن يسير هذا الزمن يغلب على ظنك أنك ستبقى إليه؛ لأنه لا يوجد دلالة تدل على أنك ستهلك أو ستموت قبله، وإن كان الإنسان لا يضمن نفسه، لكن يقول: الزمن الكبير كالحج، الحج عندهم يقول: إن مذهب أصحابنا يدل على أنهم يرون أنه لابد من المبادرة إليه مع القدرة، وأما الشافعية فمذهبهم يمثله إمام الحرمين؛ لأنه شافعي المذهب، وهناك من الشافعية من خالف في هذا وحمله على الفور، ولكن أكثرهم مع القول بأنه ليس على الفور.

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. مسلم ما في بلد إسلامي ما إذا أراد الحج يريد استخراج جواز للسفر ولابد عليه أن يدفع رشوة فهل يدفع هذه الرشوة أم تسقط ؟

على أي حال القاعدة واضحة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولكن نحن لضيق الوقت ما فصلنا فيها؛ لأن الوسائل يعني هذه القاعدة منطلقة من قاعدة تقول (الوسائل لها حكم المقاصد) منطلقة من قاعدة (الأمور بمقاصده) لكن هذه كلها ضبطها العلماء: الوسيلة المحرمة لا يمكن أن تستخدم للوصول إلى واجب أو إلى مندوب فلا تستخدم الوسيلة المحرمة وتقول أنا قصدي حسن أو أنا أقصد إلى فعل مطلوب، وإنما الكلام هنا فيما هو مباح، أنه إذا كان مباحاً ولا تتوصل إلى الواجب إلا به فيجب عليك أن تفعل، وهذا طيب أنك أثرت هذه النقطة حتى نشير إلى هذا القيد؛ لأن بعض القيود ربما نسكت عنها طلباً للاختصار؛ لأن الوقت قليل والموضوعات كثيرة وهذه القاعدة لابد من تقييدها بما هو مباح أو بما لم يرد فيه نهي.

(تنبيه من يدخل في الأمر والنهي ومن لا يدخل: يدخل في خطاب الله تعالى المؤمنون، وأما الساهي والصبي والمجنون غير داخلين في الخطاب والكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وبما لا تصح إلا به وهو الإسلام)

انتقل المصنف بعد أن تكلم عن تعريف الأمر وبعض القواعد المتعلقة به إلى: الأمر إلى من يتوجه؟ أوامر الشرع تتوجه لمن؟ من هم الذين إذا أمر الشارع بأمر تتوجه إليهم هذه الأوامر؟ وهو ذكر كلاماً مختصراً جداً، وفي الكتب المطولة يكتب في صفحات كثيرة، وكل جزئية منه تتناول في مسألة مستقلة، فقال: إن الأمر يتوجه إلى المؤمنين، والعبارة فيها شيء من النقص فيما يبدو، وغيره من أصحاب الكتب المختصرة يقولون: إن الأمر يتوجه إلى البالغ العاقل، لكن على فرض أن هذا هو نص المصنف فنحن نسير مع هذا ونقول: الأصل في الأمر أن يتوجه إلى المؤمنين إلى كل مؤمن، لكن أيضا لابد أن يكون المؤمن هذا بالغاً عاقلاً، فالأمر يتوجه إلى كل مسلم بالغ عاقل، وهذا مما لا خلاف فيه أنه يتوجه إلى كل مسلم بالغ عاقل هذا ليس فيه خلاف، ولا يختلف العلماء فيه.

ثم ذكر المصنف استثناءً من هذا أو احترازاً فقال: (أما الساهي والصبي والمجنون فغير داخلين) ما المقصود بالساهي؟ الساهي يعني الغافل الذي غفل عن الأمر. هذا يقول: لا يكون مخاطباً، بمعنى أن الأمر لا يتوجه إليه حال غفلته فقط، وبمجرد أن ينتبه يتوجه الأمر إليه، فإن كان وقت الأمر موجوداً فعله، وإن كان قد فات قضاه، فهو لماذا قال: لا يتوجه إليه حال سهوه؟ لأجل أن الساهي معذور والسهو والغفلة تعتري البشر؛ فلهذا قال الساهي غير مخاطب -غير داخل في الخطاب- وليس مقصود غير داخل إنه دائماً غير داخل. المقصود حال غفلته فقط، حال غفلته يكون معذوراً، وبعض العلماء يذكر هذه في موانع التكليف، وهذا أفضل، هذا أسلوب الحنفية أنهم يذكرونها في الموانع يسمونها: عوارض الأهلية، أولى من أن تذكر في شروط من يتوجه إليه الخطاب. إذن الساهي حال سهوه لا يتوجه إليه الخطاب بمعنى أنه معذور؛ لأن السهو يهجم على البشر وعلى الإنسان، ولكن بعد انتباهه يتوجه إليه الخطاب فيفعل ما أمر به -هو وغيره من الناس- إن كان وقته باقياً، وإن كان فات يقضيه. ثم إن أوامر الشرع استقرت الآن، يعني أوامر الشرع استقرت وعرفت، فالسهو عذر من الأعذار يكون الإنسان معذوراً حال سهوه.

قال (والصبي) الصبي أيضا لا يتوجه إليه خطاب. لماذا لا يتوجه إلي الصبي مع أن الصبي قد يكون عاقلاً -قد يعقل ويميز؟ لأن الصبي ابن ثمان سنين أو تسع سنين قد يعقل ويميز ولكنه لم يبلغ يعني لم يكتمل عقله- فالشرع حدد للتكليف مدة ومرحلة معينة من العمر حددها للتكليف؛ لأن العقل هو مناط التكليف العقل والفهم هو مناط التكليف -أساس التكليف- ولكن العقل أمر غير ملموس -غير مرئي- لا يمكن أن نقول فلان اكتمل عقله أو لم يكتمل، فوضع لنا الشرع علامات واضحة تدل على أن هذا الإنسان قد بلغ حد التكليف واكتمل عقله، بلوغ خامسة عشر، البلوغ عموما بأي أسلوب عرف. مثلاً المرأة قد يعرف بالحيض وببلوغ الخامسة عشر، والرجل أيضاً قد يعرف بالاحتلام وببلوغ الخامسة عشر، إلى غير ذلك. فالصبي غير مخاطب لماذا؟ لأنه قد ورد استثناؤه النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (رفع القلم عن ثلاثة) وذكر منهم الصبي حتى يحتلم، (والمجنون أو قال المبتلى حتى يفيق) يعني المجنون لا يكون مخاطباً ولا يكون مكلفاً حتى يفيق من جنونه، فإذن قال: (الصبي والمجنون)

استثناهما من أن يتوجه إليهما الخطاب، فجميع الأوامر والنواهي والخطابات لا تتوجه للصبي والمجنون ولا يخاطبون.

بعض العلماء قال: إن الصبي ليس كالمجنون، فينبغي أن نفرق بينهما، ونقول: يتوجه إليه خطاب الندب والكراهة، فما يفعله من الأمور الواجبة على الكبار يسمى في حقه ندباً ويثاب عليه، وما يتركه من المحرمات والمكروهات يكون بمثابة المكروه في حقه يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله لو فعله؛ ولهذا قالوا: إنه يمكن أن نقول إن الصبي تتوجه إليه خطابات الندب والكراهة؛ لأنها من باب التأديب وليس فيها تكليف محتم ولا يترتب عليها عقاب في الترك ولا في الفعل.

قال: (غير داخلين في الخطاب) ثم انتقل إلى الكفار هل هم مخاطبون أو غير مخطابين؟

قال المصنف - رحمنا الله وإياه: (وَالْكُفَّارُ مُخَاطَبُونَ بِفُرُوعِ الشَّرِيعَةِ ، وَبِمَا لا تَصِحُّ إلاَّ بِهِ وَهُوَ الإِسْلامُ ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى :(مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢)قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلِّينَ)[المدثر : ٤٢- ٤٣] .)

بعد أن ذكر المصنف في أول كلامه الذي تقدم بأن: أصل الخطاب موجه إلى المؤمنين أو المسلمين واستثنى الساهي والصبي والمجنون، قال: (إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة وبما لا تصح إلا به وهو الإسلام)، ما المقصود بفروع الشريعة وأصولها؟ يعني -ما نريد أن ندخل في التفاصيل- الاتفاق قائم في أنهم مخاطبون بالإيمان وهو أصول الشريعة يعني أصل الشريعة هو الإيمان، فالخطاب بالإيمان ودعوتهم إلى الإسلام ومخاطبتهم بالإسلام هذا محل وفاق، وإنما اختلف العلماء هل هم مخاطبون بالفروع أيضاً؟ يعنون بالفروع التكاليف يعني هل هم داخلون في الأمر بالصيام والصلاة مثلا والصدقة والزكاة وغيرها؟ هل هم داخلون في هذا؟ قال المصنف:(إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة) وهذا هو رأي الجمهور، يقولون: إن الكفار مخاطبون بالفروع، لكن هذا الخطاب مشروط يعني الفعل مشروط بالإسلام فهم مخاطبون بأن يصلوا بعد أن يدخلوا في الإسلام، وأن يزكوا وأن يحجوا كلها بعد أن يدخلوا في الإسلام، يعني مخاطبون بالفروع وبما لا تتم هذه الفروع إلا به، فكأنه يريد أن يضرب لنا مثالاً على القاعدة السابقة (ما لا يتم إيجاد الفعل المأمور به إلا به فهو مأمور به) فالإسلام مأمور به ولا تتم الصلاة –مثلاً- إلا بالإسلام. هذه المسألة من المسائل التي وقع فيها خلاف:

- والجمهور يقولون: إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة عموما سواءً كانت أوامر أو نواهي.
- ومن العلماء من قال: إنهم مخاطبون بالنواهي فقط، يعني هم منهيون فقط، ويلزمهم الإلتزم بالنواهي إذا كانوا مع المسلمين، وفي أوطانهم يلزمهم أن يكفوا عما نهى الله عنه، وأما الأوامر فلا.
- ومنهم من يقول: ليسوا مأمورين ولا منهيين ولا مخاطبين بشيء من هذه الفروع.

المصنف طبعاً مع الجمهور الذين يقولون: هم مخاطبون بالفروع واستدل على ذلك بقوله تعالى (مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ٤٣.قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ)، ما وجه الدلالة؟ وجه الدلالة من الآية أن الله حكى عن الكفار أنهم يوم القيامة يعذبون فيسألون عن سبب عذابهم؟ فيذكرون أن من سبب العذاب أنهم ليسوا من المصلين، يعني أنهم لم يصلوا، فمن أسباب تعذيبهم أنهم لم يصلوا في الدنيا، فقال هذا دليل على أنهم مخاطبون بالصلاة، والصلاة من فروع الإسلام طبعاً، من فروعه إذا اعتبرنا أن الأصل هو الإيمان فلا شك أن الصلاة يمكن أن تسمى فرعاً، لكن واقع الأمر أن الصلاة تعد من أركان الإسلام كما تعرفون.

هذا الخلاف بين الجمهور وبين الحنفية مثلاً في أن الكفار هل يخاطبون أو لا يخاطبون، هل له ثمرة؟ من العلماء من قال: هذا خلاف لا يترتب عليه أثر في الدنيا، يعني أثره ليس في الدنيا وإنما أثره في الآخرة، فالقائل بأنهم مخاطبون بفروع الشريعة يقول إنهم في الآخرة يعاقبون على ترك المأمورات وفعل المنهيات عقاباً زائداً على الكفر، والذي يقول إنهم غير مخاطبين يقول: إنه لا فرق بين من فعل ولم يفعل؛ لأنهم لو فعلوا لما قبلت منهم ولا فرق أيضاً بين من وقع في المنهيات ومن لم يقع كلهم عذابهم واحد، هذا قول لبعض العلماء يقول الفائدة هذه، وإذا كانت هذه هي الفائدة فهي لا تتعلق بحاجة الفقيه، ولا تتعلق بالمفتي فلا حاجة لها؛ لأن مقدار الثواب ومقدار العقاب هذا مغيب عنا، ولا ينبغي أن نخوض فيه وهم متفقون على أنهم إذا أسلموا -إذا دخلوا في الإسلام- فإن الإسلام يَجُب ما قبله كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم- (أما علمت يا عمرو أن الإسلام يهدم ما قبله) فلا شيء عليهم ولا يلزمهم قضاء شيء مما تركوه من الواجبات ولا يؤاخذون على ما فعلوه من السيئات، فهذا أمر متقرر ومتفق عليه.

من العلماء من قال: هذا الأصل وهذه القاعدة لها فوائد في الدنيا، وذكروا من أمثلتها أن المسلم مثلاً لو تزوج نصرانية أو كتابية -هذا جائز كما تعرفون- فهل له أن يلزمها بالغسل من الجنابة؟ الغسل من الجنابة عندنا واجب ومأمور به، فلو قالت: أنا لن أغتسل من الجنابة، فهل يجوز له أن يلزمها بالغسل من الجنابة ؟ يقولون: من قال إن الكفار مخاطبون يقول: نعم يلزمها بالغسل من الجنابة وليس لها أن تمتنع عن ذلك، وأما من قال إنهم غير مخاطبين فلا يلزمها ذلك، كذلك ذكروا له فوائد فيما يتعلق بالظهار، ولعلنا نكتفي بهذا القدر نقف عند هذا القدر .

نتلقى بعض الأسئلة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. لو تكرمتم ذكرتم أن الأمر يقتضي الفورية فكيف يوجه ما ورد من أن إحدى زوجات الرسول -صلى الله عليه وسلم- كانت تؤجل قضاء رمضان إلى شعبان؟

الجواب على هذا: أن هذا ثابت عن عائشة -رضي الله عنها- أنها تقول: (كان يكون عليّ الصيام من رمضان فلا أقضيه إلا قبيل رمضان الذي يليه وذلك لمكان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مني) هذا التأخير مأذون فيه؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- علم بذلك وأقره، فعائشة هي أقرب الناس إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- وكان يعلم منها أنها تؤخر القضاء ولم ينهها عن ذلك، فهذا دليل على أن هذا مما دل الدليل على أنه على التراخي وأنه ليس على الفور، والفقهاء والعلماء خلافهم إنما هو فيما لم يوجد فيه نص أو دليل أو قرينة تدل على أنه للفور ولا للتراخي هل يحمل على الفور أو لا؟

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، إذا جاء أمر من النبي -صلى الله عليه وسلم- ثم فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- فهل يصرف على الوجوب أو لا يصرف مثل ستر العورة أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- بسترها ثم فعلها النبي -صلى الله عليه وسلم- في كشف العورة ورد عن النبي -صلى الله عليه وسلم- فهل يصرف على الوجوب أو لا؟

بغض النظر عن المثال، يعني لا نوافقك عليه، وأنت لم تأت بأمر واضح حتى نناقشه لكن القاعدة نفسها مقصودك فيها أنك تقول: إنه قد يأمر النبي -صلى الله عليه وسلم- بشيء ثم يفعل ضده هذا الذي فهمته منك، أما إذا كان أمر به وفعله فهذا يتأكد زيادة تأكيد وهذا حال أكثر الأوامر، لكن لعل السائل يقول: إذا أمر بشيء ثم فعل خلافه فهل يعد هذا رافعا أو ناسخا للأمر السابق؟ وهذا مثاله في استقبال القبلة أثناء قضاء الحاجة، فالرسول -صلى الله عليه وسلم- نهى عن ذلك -والأمر والنهي في هذا حكمهما واحد- نهى عن استقبال القبلة ثم فعله، وقد يكون شبيهه من الأمر أن يأمر ثم لا يفعله هذا أمر آخر. هو لم يذكر هذا الحقيقة فالذي يظهر أنه يقصد أنه نهى عن الشيء ثم فعله هذا قد يأتي له مزيد بيان، لكن باختصار نقول: إن العلماء:

- منهم من يحمل فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- المخالف للقول سواءً كان أمراً أو نهياً، منهم من يحمله على الخصوصية يقول: هذا الدليل على خصوصية الرسول -صلى الله عليه وسلم- ونحن يكون القول متوجهاً إلينا سواءً كان أمراً أو نهياً.

- ومنهم من يحمله على التخصيص إذا أمكن التخصيص كما في الصورة التي ذكرتها من الفقهاء من قال هذا دليل -فعل الرسول -عليه الصلاة و السلام- لاستقبال بيت المقدس واستدبار الكعبة في البنيان أثناء قضاء الحاجة- قال هذا دليل على أن النهي في قوله (لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط) أنه محمول على ما كان خارج البنيان وفي الفضاء أما داخل البنيان فيجوز، فمنهم من قال يخصص فيحمل النهي على ما كان خارج البنيان، وفعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- كان في داخل البنيان، ومنهم من قال يحمل على النسخ مخالفة الرسول -صلى الله عليه وسلم- للنهي أو للأمر تعتبر ناسخة له والنسخ له باب مستقل سيأتي والنهي أيضا سيأتي ولعل هذا يكون فيه كفاية في الجواب على سؤال الأخ وإذا لم يتبين جوابه يمكنه أن يعاود السؤال بصورة أوضح .

يقول: ما الفرق بين هاتين القاعدتين ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب القاعدة الأخرى وما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب؟

هذا أمر مهم جداً أن نعرف الفرق؛ ولهذا قلنا: معرفة الاصطلاحات مهمة؛ لأن الوجوب غير الواجب. الواجب صفة من صفات الفعل حينما تقول: هذا الفعل واجب، هذه صفة من صفات الفعل يدل عليها نص شرعي مثلا أو دليل شرعي، فالمقصود بالقاعدة هنا: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، يعني ما لا يمكن امتثال الواجب أو فعل الواجب إلا بوساطته أو بالاستعانة به فإنه يكون واجباً، وهذا مثلناه كما قلنا قبل قليل بأنه: إذا كان لا يتمكن من أداء ما عليه مثلاً من الحقوق إلا ببيع بعض ماله يجب عليه أن يبيع بعض ماله ليؤدي هذه الحقوق، ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولكن ما لا يتم الوجوب، الوجوب هنا يكون الذي لا يتم الوجوب إلا به -هو شرط للوجوب- فشرط الوجوب ليس بواجب، يعني الشرط الذي إذا لم يتحقق لا يوجب الله علينا الفعل، مثل ماذا؟ مثل حولان الحول على المال عندك، عندك مالاً يبلغ نصاباً، من شروط وجوب الزكاة أن يتم الحول -تمام الحول- فإذا لم يتم الحول لا يجب عليك أن تؤدي الزكاة، فهل أنت مطلوب منك أن يتم الحول والمال عندك؟ هذا شرط الوجوب ليس بواجب، أما شرط فعل الواجب وشرط امتثال الواجب الذي لا يقوم الواجب -أي لا يمكنك أن تفعل الواجب- إلا بفعله هذا هو الذي نقول عنه إنه واجب، أما الأول: إنه لا يتم الوجوب، يعني لا يوجب الله علينا الزكاة حتى نملك نصاباً ويحول عليه الحول، فأنت لست مطالباً بجمع المال حتى يبلغ النصاب، ولست مطالباً بادخاره حتى يحول عليه الحول لتجب عليك الزكاة، فشرط الوجوب يعني شرط تعلق الوجوب بذمتك، هذا لست مطالباً به؛ لأنه في الغالب لا يكون من فعل المكلف. فمثلا شرط وجوب مثلا صيام رمضان أن يدخل عليك الشهر

وأنت حاضر وشاهد (فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)[البقرة: ١٨٥]، وأما إذا جاءك وأنت مسافر فإنه يجب عليك القضاء ولا يلزمك أن تصوم، فإذن شرط الوجوب الإنسان غير مطالب به إنما يطالب بعد تمام الوجوب. إذا تمت شروط الوجوب ولم يبق إلا الامتثال والفعل حينئذ نقول: إذا لم يمكنك الفعل إلا بفعل شيء آخر ولو لم يرد فيه نص ولكنه مسكوت عنه مباح، فيلزمك أن تتوسل إلى الواجب بهذا المباح، وحينئذ تنقلب هذه الوسيلة من كونها مباحة إلى كونها واجبة.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ذكرتم يا شيخ في الشرح أن الكفار مخاطبون بفروع الشرع. فهل يحق لنا أن نخاطبهم في الدنيا بالأوامر الشرعية الفرعية وبذلك ننهاهم عن المنهيات الفرعية أم أن هذا الأمر متعلق بالآخرة وجزاكم الله خيرا؟

نعم يقول الأخ أنه ما داموا مخاطبين فهل لنا أن نأمرهم؟ نقول إن الحكومة الإسلامية حينما يعيش فيها عدد من غير المسلمين لا شك أنهم لهم حقوق وعليهم واجبات، يعني هؤلاء الذين يعيشون سواءً دخلوا بعقد أمان أو بعقد ذمة أو غير ذلك، سواءً كانت إقامتهم قصيرة أو طويلة، هؤلاء عليهم واجبات ولهم حقوق فكما أنهم يطالبون بحقوقهم كذلك عليهم واجبات ومن هذه الواجبات: أن لا يجاهروا بفعل المحرمات عند المسلمين -لا يجاهروا بين المسلمين بفعل محرماتهم- ؛ لأنهم منهيون عن هذه المحرمات؛ وأيضا لأن في مجاهرتهم بذلك إغراء لسفهاء المسلمين بتقليدهم ولذلك ينبغي نهيهم عن المجاهرة بهذه المحرمات.

أما الواجبات وأمرهم بفعلها يعني هل نأمرهم بالصلاة مثلاً؟ الصلاة لا تصح منهم على هذا الوضع فلنبدأ بالأصل وهو دعوتهم إلى الإسلام، فنحن مطالبون بدعوتهم وبخاصة الذين يعيشون بيننا ويتعاملون معنا ونتعامل معهم، نحن مطالبون بدعوتهم لعل الله أن يهديهم فإن المسلم -والحمد لله- يحب الخير للآخرين يعني فدعوته لهم ليست من باب التسلط والرفعة مثلاً، وإنما هي من باب حب الخير للغير- حب الخير للآخرين- يعني نحن آمنا -والحمد لله- وشعرنا براحة وطمأنينة ونحب أن يشاركنا الآخرون في هذه الطمأنينة؛ فلذلك ندعوهم، بل إن بعض الناس يبذل من جيبه ويبذل من وقته ومن جهده في سبيل أن يهد الله به. الرسول -صلى الله عليه وسلم- قال (لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من حمر النعم) يعني من الإبل الحمر وهي أطيب أموال العرب.

فإذن أمرهم بالمأمورات ينبغي أن يسبقه تبصيرهم بمحاسن الإسلام ودعوتهم إليه، وأما المنهيات فينبغي أيضا نهيهم عن المجاهرة بها أما ما يفعلونه في داخل بيوتهم فهذا لا يسألون عنه، بل المسلمون أنفسهم لو يعملون داخل بيوتهم أعمال[محرمة] لسنا مطالبين بأن نتجسس عليها ونقتحم عليهم خصوصياتهم وننظر ماذا يفعلون.

نأخذ سؤالي الحلقة القادمة

السؤالان للحلقة القادمة

الأول: ما رأي المصنف -الذي هو إمام الحرمين- في اقتضاء الأمر الفورية، وما القول الراجح في ذلك؟

والسؤال الثاني: ما الدليل على مخاطبة الكفار بفروع الشريعة، ما توجيه الاستدلال؟

المحاضرة الخامسة
تابع الأمر والنهي

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

في الدرس الماضي كنا قد تكلمنا عن مدلول الأمر وصيغه وعن من الذي يتوجه إليه الأمر والنهي، وقبل أن نبدأ درسنا اليوم نطرح بعض الأسئلة كالعادة، كنا قد ذكرنا أن الأمر يقتضي الفورية فما المراد بالفورية؟ ما المراد بقول العلماء: الأمر يقتضي الفور أو الفورية؟

المبادرة إلى الفعل في أول أوقات التمكن

نعم حينما نقول: يقتضي الفور، يعني أن يبادر الإنسان إلى الفعل في أول أوقات الإمكان، أول وقت يتمكن فيه من الفعل يبادر إليه.

أيضًا كان من ضمن ما تكلمنا عنه أن الأمر والنهي إلى من يتوجه؟ فنطرح هذا السؤال، إلى من يتوجه الأمر والنهي؟

يتوجه الأمر والنهي إلى البالغ العاقل

نعم، يتوجه الأمر والنهي إلى كل بالغ عاقل.

أيضًا كنا قد طرحنا سؤالين في آخر الحلقة الماضية، سؤال عن رأي المصنف -وهو إمام الحرمين- في اقتضاء الأمر الفورية؟ يعني ما رأي المصنف في اقتضاء الأمر الفورية؟ وما القول الراجح في ذلك؟

رأي المصنف أنه لا يقتضي الفور، والأرجح أنه يقتضي الفور

والراجح -إن شاء الله- أنه يقتضي الفورية.

السؤال الثاني: ما الدليل على قول المصنف: إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟

قول الله –تعالى: (مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣)) [المدثر: ٤٢، ٤٣]

(قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ)، ووجه الدلالة من هذا: أن الله -جل وعلا- أخبر عنهم وأقرهم على ما قالوا، من أسباب دخولهم النار أنهم لم يكونوا من المصلين. قالوا: فهذا دليل على أنهم مخاطبون بالصلاة ونحوها من فروع الإسلام، يعني من شعائره العملية.

إجابات الإنترنت:

عن هذين السؤالين أجابت الأخت الكريمة من السعودية تقول: بالنسبة للسؤال الأول: يرى المصنف -إمام الحرمين- أنه لا يقتضي الأمر الفور، واستدل بالحج إذ تقدم الأمر به على تنفيذ الرسول -صلى الله عليه وسلم- فلم يحج إلا في السنة العاشرة من الهجرة، والراجح تقول: أن الأمر يقتضي المبادرة ولا يجوز التأخير إلا إذا دل الدليل على ذلك، والدليل قوله تعالى: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) [آل عمران: ١٣٣]، وأيضًا في الحديبية عندما أمر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الصحابة بأن ينحروا ويحلقوا، وعند تردد الصحابة غضب الرسول -صلى الله عليه وسلم.

بالنسبة للسؤال الآخر: أجابت الأخت الكريمة من مصر تقول: الدليل على مخاطبة الكفار بفروع الشريعة، قوله تعالى: (مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣)) [المدثر: ٤٢، ٤٣]، وجه الدلالة: أن الله حكى عن الكفار أن سبب عذابهم عدم إقامتهم الصلاة في الدنيا فهم مخاطبون بالفروع لكن هذا الخطاب مشروط بالإسلام.

تعليقكم يا شيخ حفظكم الله.

الإجابة التي سمعناها إجابة نموذجية -ما شاء الله- وكاملة يعني إجابة بالدليل وهي واضحة ومفصلة؟

إذن نبدأ في المتن

لا بأس.

بسم الله الرحمن الرحيم يقول المصنف -رحمه الله تعالى-: (وَالأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ ، وَالنَّهْيُ عَنْ الشَّيْءِ أَمْرٌ بِضِدِّهِ .)

هذه قاعدة من القواعد الأصولية المهمة التي يعمل بها الفقهاء ويبنون عليها كثيرًا من فروعهم الفقهية، وهي أنهم يقولون: (إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده) هذه القاعدة قد يفهم من ظاهرها أن الأمر هو عين النهي، ولكن ليس هو المراد بالحقيقة، وإنما المراد أن الأمر بالشيء يقتضي أو يستلزم النهي عن جميع أضداده. إذا أمر الله بشيء فإن الإنسان المأمور به يكون منهيًا عن التلبس بأضداده والاشتغال بها -عن الأضداد التي تصرف عنه- مثال ذلك:

- أُمرنا مثلاً في الصلاة بالقيام: (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) [البقرة: ٢٣٨]، فلا يجوز أن يصلي قاعداً -لا يجوز أن يقعد- إلا بدليل، يعني بناءً على عذر، فالأصل أنه يصلي قائماً؛ ولهذا الرسول -صلى الله عليه وسلم- يقول: (صلِّ قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب) فالأمر بالشيء الأمر بالقيام نهي عن القعود وعن الاضطجاع وجميع ما يضاد القيام.

- كذلك الأمر بالإنصات إذا قرأ الإمام؛ لأن الله –تعالى- يقول: (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا) [الأعراف: ٢٠٤]، والإمام أحمد يحكي الإجماع أن هذه الآية في الصلاة، يعني أنها نزلت في الصلاة، يعني أنصتوا لقراءة الإمام، فمعنى هذا أنه إذا قرأ الإمام؛ أنت منهي عن أن تشتغل بغير الإنصات، فعليك أن تنصت له وتستمع، (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا) فأنت مأمور بالإنصات؛ إذن أنت منهي عن الاشتغال بغير الإنصات، الاشتغال بالقراءة مثلاً أو بالتسبيح وما أشبه ذلك.

فهذا كله أمثلة على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن جميع أضداده.

أما الشق الثاني من القاعدة فهي: النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده. مقصودهم أنه يقتضي التلبس بواحد من أضداده لا بكل أضداده لكن في الأمر قلنا: يجتنب جميع أضداده -أثناء توجه الأمر له بالفعل يجتنب جميع الأضداد- أما في النهي فنقول: من نُهي عن شيء فكأنه -من حيث المعنى- مأمور بأن يتلبس بضد من أضداد هذا الشيء، يعني مثال ذلك: نهى النبي -صلى الله عليه وسلم- عن استقبال القبلة واستدبارها ببول ولا غائط فقال: (لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط) فيحق لنا أن نقول: إنك مأمور بأن تتجه إلى الجهات الأخرى، بحسب موقعك، لكن المطلوب منك أن تتجه إلى جهة ليست جهة القبلة أثناء قضاء الحاجة، ويحق لنا أن نسمي هذا مأموراً به، مع أنه لا يوجد أمر يقول: اتجهوا كذا، وإنما أخذناه من النهي، فهذا معنى قولهم: (الأمر بالشي نهي عن ضده) والأولى أن يقال: عن جميع أضداده، (والنهي عن الشيء أمر بضده) يعني بضد واحد من أضداده، بمعنى أنك إذا تلبست بهذا الضد انشغلت عن المنهي عنه ولم تتلبس به ولم تعمل به؛ وهذا أسلوب من الأساليب التي يكتسب بها الأمر والنهي أو يُعرف بها الوجوب ويعرف بها التحريم، ونحن ذكرنا إلى جانب الصيغ -حينما تكلمنا عن الأمر، وذكرنا صيغه- أن الأمر قد يستفاد بطرق أخرى غير هذه الصيغ، فقد تكون هذه الصيغ خبر مثلاً عن الفرض عن الواجب (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ) [البقرة: ١٨٣]، هذا خبر (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا) [آل عمران: ٩٧]، هذا خبر ولكنه خبر بمعنى الأمر، كذلك قد نكتسب الأمر من خلال النهي، فما نهى الله عنه، نحن مأمورون بأن نفعل ضده، وما أمر الله به نحن منهيون عن جميع أضداده كل ما أمر الله به نحن منهيون عن جميع أضداده، يذكر بعض الحنفية أمثلة لهذا وقد يتوسعون في قضة الضد هنا، يعني قد لا يجعلون الضد كما يعرفه المناطقة مثلاً، المناطقة يقولون: الضدان هما الذان لا يجتمعان، ولكن قد يرتفعان، فالقيام مثلاً ضده الجلوس ضده الاضطجاع، لكن الضدين قد يرتفعان، فلا يكون قائماً ولا جالساً، فيكون على الضد الثالث وهو: الاضجاع مثلاً، أما النقيضان فإنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، كتقابل السلب والإيجاب، الوجود وعدم الوجود، لا يمكن أن يجتمعا ولا يمكن أن يرتفعا، أحدهما لابد من ثباته، والآخر لابد من انتفاءه، لكن الأصوليين والفقهاء حينما يطبقون هذه القاعدة ما يقتصرون على تعريف الضد الذي ذكرناه، بل أحيانًا ينتقلون إلى ما يسمى عند المناطقة بالخلاف، خلافه، والخلافان قد يجتمعان وقد يرتفعان، هما خلافان، مثلما تقول: القصر والبياض، قد يكون الشيء قصيراً وأبيضاً، وقد يكون ليس بقصير ولا أبيض، يعني أسود وطويل، فقد يجتمعان وقد يرتفعان، فهم قد يتوسعون في هذا، حتى إن بعض فقهاء الحنفية بنى على هذه القاعدة مسألة وهي: أنه مأمور بالسجود على طهارة قال: فلو سجد على نجاسة ثم انتقل إلى طهارة بطلت صلاته، وأخذوها من أنه مأمور بأن يسجد على طهارة فيكون ضده منهياً عنه وهو قد فعل الضد، وهكذا يذكرون بعض الأمثلة، يعني يتوسعون فيها ويطبقونها أحيانًا على الخلاف، ولا يقتصرون على الضد الذي لا يمكن اجتماعه، والقاعدة صحيحة من حيث المعنى والحمد لله.

ثم قال -رحمه الله تعالى: (وَالنَّهْيُ : اسْتِدْعَاءُ التَّرْكِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ ، وَيَدُلُّ عَلَى فَسَادِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ .

وَتَرِدُ صِيغَةُ الأَمْرِ وَالْمُرَادُ بِهِ الإِبَاحَةُ ، أَوِ التَّهْدِيدُ ، أَوِ التَّسْوِيَةُ ، أَوِ التَّكْوِينُ .)

)

)

)

)

بعد أن فرغ من الأمر انتقل إلى النهي وعرفه بتعريف يشبه تعريف الأمر في القيود التي ذكرها فقال: (هو استدعاء الترك بالقول)، كما قال هناك في الأمر: (استدعاء الفعل بالقول)، قال هنا: (استدعاء الترك بالقول، ممن هو دونه)، يعني أن الذي يطلب الترك يكون أعلى من الموجه إليه النهي، فاستدعاء الترك بطريق القول ممن هو دونه، هذا هو تعريف النهي في الاصطلاح، وهذه حقيقة النهي عند المصنف وعند جمهور العلماء، والقيود تعرف فائدتها من خلال ما ذكرنا سابقاً:

- فقوله: (استدعاء) الاستدعاء هو الطلب كما قلنا.
- ولما قال: (استدعاء الترك) خرج استدعاء الفعل الذي هو الأمر.
- ولما قال: (بالقول) خرج الاستدعاء الذي يكون بغير القول كالإشارة، فالإشارة لا تسمى نهياً وإن فهم منها النهي حقيقة.
- قوله: (ممن هو دونه) هذا قيد لكي يحصر النهي في معناه الاصطلاحي بأن يكون من الأعلى رتبة إلى الأدنى رتبة، كالأمر من الله أو من رسوله -صلى الله عليه وسلم-، كالنهي من الله -جل وعلا- أو من رسوله -صلى الله عليه وسلم- فلابد أن يكون من الأعلى إلى الأدنى، فيكون المنهي أدنى رتبة من الناهي هذا القيد ذكره المصنف وقد تقدم أن بعض الأصوليين ذكره وبعضهم أهمله وبعضهم استعاض عنه بالاستعلاء.
- قول المصنف: (على سبيل الوجوب) نقول فيه مثل ما قلنا في تعريف الأمر: إنه لا حاجة إليه في الحقيقة، يمكن أن يفهم المعنى من غير أن نزيد هذا القيد، لكن المصنف هنا أراد أن يوضح أن النهي إنما قصد به المعنى الذي يفيد تحريم المنهي عنه، فقال: (على سبيل الوجوب) يعني على سبيل الإلزام بالترك، وليس المقصود بالوجوب هنا وجوب الفعل، وإنما وجوب الترك، فقال: (على سبيل الوجوب) يعني على سبيل الإلزام بالترك.

ثم انتقل إلى دلالة النهي، لم يشر إلى أن النهي يقتضي التحريم: فلعله اكتفى بقوله: (على سبيل الوجوب)، اكتفى بهذا القول عن أن يذكر أن دلالة النهي المجرد عن القرينة، هي التحريم، وإلا فهذا أمر متفق عليه بين علماء المذاهب الأربعة -والحمد لله- أن: النهي يقتضي التحريم ما لم يصرفه صارف، وإن كان هناك من قال: إنه يكون مشتركاً بين التحريم والكراهة، ولكن الأكثر منهم وجمهورهم يقولون: إنه يحمل على التحريم في الأصل، إلا أن تقوم قرينة تدل على أنه للكراهة؛ فلهذا هو لم يذكر شيئًا عن دلالته على التحريم اكتفاءً بما ذكره في آخر التعريف.

وقد يكون مراده -رحمه الله- أن قوله: (على سبيل الوجوب) ليس داخلاً في التعريف وهذا ذكرته لكم بالأمس عند تعريف الأمر، وقلت: إن التعريف لا يحتاج إلى قوله: (على سبيل الوجوب)، بل لو ذكر هذا لأدى إلى شيء من الدَوْر الذي يعده أهل الأصول والمناطقة عيباً في التعريفات، فيكون مراده به أنه بين هنا أن النهي الذي على هذه الصفة يكون على سبيل الوجوب، يعني وجوب الترك، ووجوب الترك يساوي التحريم، فالمحرم هو ما وجب تركه، أو ما طلب منا تركه طلباً جازمًا كما سبق تعريفه، النهي الأصل فيه للتحريم كما هو معروف؛ فلهذا حمل العلماء النهي عن الربا على التحريم والنهي عن الزنا على التحريم، وجميع النواهي حملوها على التحريم إلا ما قام دليل على كونه للكراهة، فإنهم حملوه على ذلك، مثل ماذا؟ يعني مثال الذي يحمل على التحريم معروف، ولكن المثال الذي يحمل على الكراهة يحتاج إلى أن نوضح، مثاله:

- نهي الرسول -صلى الله عليه وسلم- عن المشي بنعل واحدة، قال العلماء: إنه محمول على الكراهة، لماذا؟ قالوا: لأنه جاء لتأديب الناس ودرءاً لمفسدة قد يقع فيها من يمشي بنعل واحدة، فإنه لا يكون متوازناً في مشيه؛ فلهذا قالوا: هذا من باب الكراهة، أكثر ما يقال فيه: أنه من باب الكراهة.
- أيضًا نهيه عن مس الذكر باليمين: (لا يمسن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول)، حمله كثير من العلماء على الكراهة؛ لأنها في باب الآداب ويعتبرون أن النواهي والأوامر إذا قصد بها التجمل وحسن الأدب، فالأمر يحمل على الندب والنهي يحمل على الكراهة، ولا تحمل على الوجوب والتحريم.

ثم انتقل إلى دلالة أخرى للنهي هي التي يهتم بها الأصوليون حينما يبحثون باب النهي، حينما يبحثون باب النهي يسلطون جل همهم على أن النهي هل يقتضي الفساد أو لا يقتضي الفساد؟ المصنف -رحمه الله- اختار القول

الراجح وقال: إنه يدل على فساد المنهي عنه، ولكنه لم يفصل، وإنما أعطى جواباً إجمالياً وقال يدل على فساد المنهي عنه، وما ذكره صحيح ولكن يحتاج إلى شيء من التقييد، فهو يدل على فساد المنهي عنه إذا كان النهي متوجهاً إلى الشيء بذاته سواءً كان عبادة أو عقداً أو معاملة، إذا توجه النهي إليها دل على فسادها، إذا توجه النهي إلى عبادة مثل:

- النهي عن صوم يوم العيد -هذا مثاله في العبادات- هذا يدل على فساد هذا اليوم لو صامه، لو صامه يكون هذا اليوم فاسدًا ولا يثاب عليه ولا يعد صوماً صحيحاً.

- ومثاله في المعاملات النهي عن الربا، فعقود الربا فاسدة عند جمهور العلماء ولا تصح، كذلك نهيه مثلاً عن البيع على بيع أخيه، حمله كثير من العلماء على الفساد، ومنهم من قال: إن هذا ليس محمولاً على الفساد؛ لأن النهي عنده لم يكن المقصود منه، المنع من البيع وإنما قصد به المحافظة على حق أخيك المسلم والمحافظة على العلاقة بينك وبين أخيك المسلم حتى لا يكون هذا سبباً في الضغناء والبغضاء بينكم والقطيعة؛ فحملوه على التحريم لكنه لا يفيد الفساد، وإنما العقد يكون صحيحاً.

فإذن نقول القاعدة في هذا باختصار شديد: أن النهي حينما يتوجه إلى ذات المنهي عنه أو إلى صفة ملازمة له لا تنفك عنه؛ يكون مقتضياً للفساد، مثال المنهي عنه لذاته:

- النهي مثلاً عن أكل لحم الخنزير أكل لحم الكلب، هذا منهي عنه لذاته لنجاسته؛ فلهذا لا يجوز بيعه، ولو باعه لا ينعقد البيع ولا يصح، وبيعه يكون فاسدًا فيقتضي فساد البيع.

- كذلك النهي عن صوم يوم العيد سواءً قلنا أنه لذاته أو لوصف ملازم هو يقتضي فساده، لكن من العلماء من يقول: هو منهي عنه لذاته ومنهم من يقول: هذا من المنهي عنه لوصف ملازم وليس من المنهي عنه لذاته.

يبقى صنف ثالث: وهو ما ورد النهي عنه لأمر خارجي، أمر خارجي ليس لذاته ولا لوصف ملازم لا ينفك عنه، وإنما لأمر خارجي، قالوا: هذا لا يقتضي الفساد. اختلفوا حينما جاء التمثيل، فمنهم من يمثل لهذا مثلاً بالبيع على بيع أخيه، ويقول هذا جاء النهي لأمر خارجي ومنهم من يقول: لا، هذا من البيوع الفاسدة، إذن ما مثال النهي المنهي عنه لأمر خارجي؟ قال مثال المنهي عنه لأمر خارجي في العقود: النهي عن تلقي الركبان، النهي عن النجش، النهي عن الغش، هذا الغش أمر خارجي منهي عنه، مطلقاً فإذا باع بيعة فيها شيء من الغش فالعقد صحيح وينعقد لكنه يأثم ويكون المشتري -إذا علم بالغش- له حق الخيار، ويسمى خيار التدليس أو خيار العيب -إذا دلس عليه وغشه يسمى خيار التدليس، وإذا كان فيه عيب يسمى خيار العيب- فهم يختلفون في التطبيق وإلا فالقاعدة تقريباً عند جمهورهم أن النهي حينما ينصب على ذات المنهي عنه أو على وصف ملازم له أو قل: على شرط من شروطه، فإنه يقتضي الفساد، وأما حين يتجه النهي إلى أمر خارجي فإنه لا يقتضي فساد المنهي عنه، ويمثلونه في العبادات مثلاً يقولون: في العبادات الإنسان منهي عن لبس الحرير مثلاً، فلو لبس عمامة من حرير وصلى، فهذا النهي متجه إلى أمر خارجي لا مدخل له بالعبادة فتصح الصلاة، لكن لو أنه استخدم الحرير أو الثوب المغصوب استخدمه في ستر عورته وصلى، فهذا نهي راجع إلى شرط العبادة، راجع إلى شرط العبادة فهل مثل هذا يقتضي فساد العبادة، المذهب عندنا أنه يقتضي فساد العبادة؛ لأنه يعود إلى شرط من شروطها فهو يعني يرجع إلى وصف ملازم لها، من العلماء من قال: إنه يعد راجعاً إلى أمر خارجي، لماذا؟ قال: لأنا لا نعرف نهياً يقول: لا تستر عورتك، في الصلاة مثلاً بثوب مغصوب أو بثوب حرير، وإنما نعرف نهياً عن الحرير استقلالاً وعن الغصب استقلالاً، وأمراً للصلاة ، فهذا الأمر بالصلاة يحمل على ما هو عليه، ويثاب الإنسان على صلاته وأما الغصب فإنه يعاقب عليه ويؤاخذ، فكل منهما له وجه فيعدون هذا من ذوات الجهتين، يمكن أن يتعلق الأمر بجهة والنهي بالجهة الأخرى.

هذا لعله خلاصة لما ذكره المصنف هنا، يبقى الدليل، المصنف ما ذكر دليلاً على أن النهي يقتضي الفساد. من الأدلة التي يذكرونها على أن النهي يقتضي الفساد:

- قوله -صلى الله عليه وسلم: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) ومعنى (رد) يعني: مردود عليه، ولا معنى للفساد إلا رده، يعني المقصود بالفساد في المعاملات أن يرد العقد ويأخذ كل من المتعاقدين حقه، وأما في العبادات فالمقصود بالفساد عدم براءة الذمة بها وعدم إجزائها، يعني لا تجزئ ولا تسقط الطلب ولا تبرأ بها الذمة.

- أيضًا مما يستدلون به -يعني هناك أدلة كثيرة على أن النهي يقتضي الفساد- منها مثلاً: أن في حديث فضالة بن عبيد حينما أخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- بشراء قلادة من ذهب بقلادة فيها ذهب وخرز، أمر برده.

- كذلك في حديث بيع الصاع بالصاعين، حينما قال الرسول -صلى الله عليه وسلم- لبلال: (أكل تمر خيبر هكذا، قال: لا يا رسول الله إنا لنشتري الصاع من هذا بالصاعين والثلاثة، قال: هو عين الرب)، وفي بعض روايات الحديث أنه أمر برده، وهكذا، يقولون: أن الرد هو دليل على الفساد.

- وأيضًا من الأدلة المهمة على أن النهي يقتضي الفساد، دليل عقلي وهو مستند إلى الشرع، هذا الدليل خلاصته: أن من عادة الشرع أنه إذا نهى عن شيء قطع الأسباب والوسائل التي توصل إليه، وإذا أمر بشيء سهَّل الأسباب والوسائل التي توصل إليه، وذلك لأن المنهي عنه مفسدة، فلو أننا قلنا أن المنهي عنه يصح لكان هذا تشجيعاً للناس على ارتكاب النهي، إذا قلنا عقد الربا حرام، لكن لو عقدت عقد ربا صح، هذا ربما يغري بعض ضعاف التدين بأن يجروا هذه العقود، يقولون: ما دام أنه عقد صحيح ولازم، فسأجريه وأستغفر الله فيما بعد، ولكن إذا قلنا إنه لا يصح ولا ينفذ؛ ما يقدم عليه أحد، قطعنا الوسائل التي تدفع إليه، فهذا يناسب مقاصد الشارع، يعني القول بأن (النهي عن الشيء يقتضي فساده)، يناسب مقاصد الشارع، ولهذا هو الراجح، -إن شاء الله تعالى.

بعد هذا ذكر المصنف رجع إلى بعض المعاني التي تأتي لها صيغة الأمر، هناك عرفنا أن صيغة الأمر الأصل فيها أنها للوجوب، وأنها تقتضي الفور إلى آخره، لكن هنا بدأ يذكر بعض المعاني التي ترد لها صيغة الأمر غير الوجوب، يعني أنها قد تأتي وتصرف عن الوجوب بقرائن وأدلة أخرى، وعبارة المصنف هنا عبارة دقيقة وعبارة أصولية؛ لأنه قال: (وترد صيغة الأمر)، ولم يقل: يرد الأمر ومراداً به الإباحة، وإنما قال: (ترد صيغة الأمر)؛ لأنه قد عرَّف الأمر بما لا يخرج عن الوجوب، عرف الأمر بأنه: (استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه) بل قال: (على سبيل الوجوب)، فإذن الأمر بمعناه الاصطلاحي لا يكون إلا للوجوب، وبعضهم يقول: يكون للوجوب والندب فقط، وأما هنا فإنه أراد الصيغة نفسها -صيغة افعل ونحوها من الصيغ التي ذكرناها بالأمس- قال: هذه الصيغ قد ترد ويراد بها الإباحة، مثل ماذا؟ مثل قوله تعالى: (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) [المائدة: ٢]، فالأمر هنا صيغة "افعلوا"، اصطادوا هنا من صيغة افعل النحاة يقولون: هذه صيغة أمر، لكن هل هي أمر حقيقي؟ هل هي أمر بمعنى الوجوب؟ الجواب لا، وإنما المقصود بها الإباحة، من أين عرفنا أنها مراد بها الإباحة؟ عرفنا ذلك من كونها جاءت بعد حظر وبعد منع، وعند الأصوليين قاعدة تقول: الأمر بعد الحظر للإباحة، ترد أيضًا صيغة افعل -وما جرى مجراها- ترد مراداً بها التهديد، كما في قوله تعالى: (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) [فصلت: ٤٠]، فهل قوله تعالى: (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) قُصد بها يعني وجوب العمل بما شاءوا الجواب لا، وإنما قصد بها التهديد ترد أيضًا مراداً بها التسوية كما في قوله تعالى: (فَاصْبِرُوا أَوْ لاَ تَصْبِرُوا) [الطور: ١٦]، يعني صبركم وعدم صبركم سواء، كذلك ترد مراداً بها التكوين، كما في قوله تعالى: (كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدا) [الإسراء: ٥٠]، هذا أمر تكوين، هو لا يوجب عليهم أن يخلقوا من أنفسهم حجارة وإنما هذا أمر تكوين من الله -جل وعلا- فهذه بعض المعاني التي ترد لها صيغة افعل والأصوليون والبلاغيون يذكرون ما يزيد على أربعين معنى يمكن أن ترد لها هذه الصيغة من باب التشقيق والتفريق، ولكن المصنف -رحمه الله- اكتفى بالمعاني الرئيسة التي يمكن أن ترد لها صيغة افعل.

العـام والخـاص

ثم قال المصنف -رحمه الله تعالى: (وَأَمَّا العَامُّ : فَهُوَ مَا عَمَّ شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا ، مِنْ قَوْلِهِ : عَمَمْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا بِالْعَطَاءِ ، وَعَمَمْتُ جَمِيعَ النَّاسِ بِالْعَطَاءِ .

وَأَلْفَاظُهُ أَرْبَعَةٌ : الاسْمُ الْوَاحِدُ الْمُعَرَّفُ بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ ، وَاسْمُ الْجَمْعِ الْمُعَرَّفُ بِاللَّامِ ، وَالأَسْمَاءُ الْمُبْهَمَةُ كَـ (مَنْ) فِيمَنْ يَعْقِلُ ، وَ (مَا) فِيمَا لا يَعْقِلُ ، وَ (أَيٌّ) فِي الجَمِيعِ ، وَ (أَيْنَ) فِي الْمَكَانِ ، وَ (مَتَى) فِي الزَّمَانِ ، وَ(مَا) فِي الاسْتِفْهَامِ وَالجَزَاءِ وَغَيْرِهِ ، وَ (لا) فِي النَّكِرَاتِ كَقَوْلِكَ : (لا رَجُلَ فِي الدَّارِ) .)

(

)

)

)

انتقل إلى باب آخر من أبواب دلالات الألفاظ وهو "العام والخاص" وهو أيضًا مهم كما أن الأمر والنهي من المهمات وقد بدأ بهما المصنف، يعني بعد أن نعرف الأمر والنهي، نعرف متعلق الأمر والنهي هل هو موجه إلى العموم أو إلى الخصوص، فالأمر والنهي إما أن يتعلق بعام أو يتعلق بخاص؛ فلهذا بدأ بتعريف العام وقال: (إن العام ما عم شيئين فصاعد)، هذا تعريفه في الاصطلاح عند المصنف.

العام في اللغة: اسم فاعل من عم يعم، يعني أصله عامم، ولكن ادغمت الميم في الميم، فالعام من العموم والعموم بمعنى الشمول، والإحاطة، ومنه يقولون: سميت العمامة؛ لأنها تحيط بالرأس.

عرف العام بأنه: (ما عم شيئين فصاعد)، هذا تعريف المصنف، وتعريف كثير من المتقدمين في عصره تقريباً كالقاضي أبي يعلى، أما فيما بعد، بعد أن يعني تمرس المؤلفون بأصول الفقه واختلطوا بالمناطقة وأرادوا أن

يضعوا حداً جامعاً مانعاً، فإن مثل هذا الحد لا يرتضونه وإنما يميلون إلى التعريف الذي ذكره الرازي مثلاً: «وهو أن العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له، بحسب وضع واحد»، أذكر هذا لمن يطلب الاستزادة، أما تعريف المصنف فمراده: أن كل ما عم شيئين فصاعداً فإنه يكون عاماً، الذي يشمل اثنين فأكثر هذا يسمى عاماً عند المصنف ومن وافقه على ذلك.

ثم قال: إنه أخذ من قولهم: (عممت زيدا وعمر) يعني إذا عم اثنين يكفي، (عممت زيداً وعمراً بالعطاء أوعممت الناس بالعطاء)، فقوله: (ما عم شيئين فصاعد) هذا يشمل كل ما يعم شيئين فصاعداً، لكن سيأتي أنه يرى أنه يقتصر أيضًا على اللفظ، وإن كان لفظة (م) هنا ما تدل أنه يخص العموم بالألفاظ؛ لأن العلماء منهم من خص العموم بالألفاظ ومنهم من قال: العموم يكون في الألفاظ ويكون في المعاني كما سيأتي الإشارة -إن شاء الله- لكن المصنف مع أنه يرى أن العموم خاص بالألفاظ إلا أنه عبر بما يشمل الألفاظ والمعاني في قوله: (ما عم شيئين) فـ(م) هنا يمكن أن تعم الألفاظ والمعاني، لكن هو يقصد به لفظ عم شيئين فصاعداً، هذا خلاصة التعريف، التعريف بسيط ويؤدي إلى أن كل ما عم اثنين فأكثر يسمى عاماً، وهذا أقرب إلى المعنى اللغوي منه إلى المعنى الاصطلاحي، أما المعنى الاصطلاحي فجمهور العلماء يشترطون فيه -في العام- أن يكون مستغرقاً، وأن لا يكون محصوراً، فيعرفونه: بأنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر، فبعضهم يقول: اللفظ المستغرق لجميع ما يصل له بحسب وضع واحد، وقال: إنني أقصد بقولي: بحسب وضع واحد: أنه إما الحقيقة وإما المجاز، أو حتى لا يجمع في إطلاق واحد بين الحقيقة والمجاز، أو لا يجمع في إطلاق واحد بين معنيي المشترك اللفظي، هذا من حيث التعريف.

صيغ العموم

انتقل بعد هذا إلى الكلام عن صيغ العموم، وصيغ العموم مهمة جدًا، ينبغي لكل طالب علم أن يتفحصها وأن يتتبعها وأن يعرفها معرفة تامة؛ لأنها هي مفاتيح الاستنباط من الكتاب والسنة. ينبغي أثناء القراءة في القرآن أن تتأمل الصيغ التي تمر عليك هل هي عامة أو ليست عامة، ثم تتأمل هل هي خصصت أو ليست مخصوصة، قيدت أو لم تقيد، هذه وسيلة لفهم صيغ العموم والقدرة على الاستنباط منها، وليس المقصود أن نحفظها، وإنما المقصود أن نستطيع تطبيقها، أما الحفظ وحده فلا يكفي، طبعًا الحفظ مطلوب أن تحفظ كل الصيغ.

المصنف اقتصر على أربعة أنواع، ولكن عند التفصيل هي كثيرة، ومن العلماء من زاد وأوصلها إلى سبع أو ثمان، ومنهم من أوصلها إلى ثلاثين، ومنهم من قال: هي أكثر من مائتين وخمسين صيغة، وهذا القرافي له مؤلف خاص بصيغ العموم، ويقول: إنها بالتشقيق والتفريع تصل إلى ما يقارب أو يزيد على مائتين وخمسين صيغة، وهذا من الأمور العجيبة لكن إذا نظرت إلى تشقيقاته وتعريفاته لا تستغرب ذلك، فهو ما ذكره المصنف هنا يمكن أن يعده في ثمانين أو تسعين صيغة، بالتشقيق والتفريع، نحن سنكتفي بما ذكره المصنف، وربما نزيد صيغة أو صيغتين، لا ندري لماذا سقطت، يعني قد تكون سقطت سهواً أو غفل عنها المصنف أو سقطت من النساخ فيما بعد.

قال: (ألفاظه أربعة: الاسم الواحد المعرف بالألف واللام)، الاسم المعرف بالألف واللام هذا إذا كانت الألف واللام للاستغراق فالاسم يكون من صيغ العموم، ما مثاله؟ مثاله: قوله تعالى: (إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا (٣)) [العصر: ٢، ٣]، فالإنسان هنا عام؛ ولهذا استثنى منه الذين آمنوا.

كذلك قال: (اسم الجمع المعرف باللام) يعني المقرون بالألف واللام، مثل قوله تعالى: (إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (١٣) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (١٤)) [المطففين: ١٣، ١٤]، فكلمة "الأبرار" هنا تشمل كل بر، وكلمة "الفجار" تشمل كل فاجر، (إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (١٣) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (١٤)) فهذه عامة وهي من صيغ العموم القوية، بل عدها بعضهم أقوى صيغ العموم.

قال: (والأسماء المبهمة) ثم مثل لها، ذكر الأسماء المبهمة هكذا، ثم مثل لها، يقصد بالأسماء المبهمة أسماء الشرط وأسماء الاستفهام، والأسماء الموصولة، مثل لها بـ"من" قال: (مثل: من فيمن يعقل)، يعني أن من محصورة فيمن يعقل، إنما تطلق على العقلاء، وإذا أطلقت على غير العقلاء يكون هناك قرينة وتكون من باب التجوز، ومن العلماء من قال: إنها يمكن أن تطلق على العقلاء وغير العقلاء كما في قوله تعالى: (وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ) [النور: ٤٥]، والذي يمشي على أربع ليس من العقلاء، لكن المخالف يقول: هذه لعلها من باب التجوز. إذن قال: (مثل: من)، "من" كثيرة الورود في القرآن وفي السنة، يعني تستطيع وأنت تقرأ القرآن أن تحصي في صفحة واحدة ربما أكثر من مثال لها، وتعرف أن هذه من صيغ العموم، ثم تتبع الآية إلى آخرها، لا تأخذ "من" وتسكت، تتبع الآية واعرف، يعني حتى تكون جملة كاملة وحكما تاماً، ثم بعد ذلك تعرف إذا كان هذا العموم دخله تخصيص أو لم يدخله تخصيص، قد يكون التخصيص موجوداً في الآية وقد يكون في حديث أو في آية أخرى، وهذا تأخذه من كتب التفسير، مثاله قوله تعالى: (فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ (٧) وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ

ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ (٨)) [الزلزلة: ٧، ٨]، فهذه عامة (وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ)، يعني كل من عمل شيئًا ولو يسيراً سيراه يوم القيامة.

قال: (و"ما" فيما لا يعقل) كما في قوله تعالى: (وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ) [البقرة: ١٩٧]، كل ما تفعل من خير يعلمه الله، يعني يحصيه الله ويثيبك عليه ويجازيك عليه، قال: هذه فيما لا يعقل.

ثم قال: (و"أي" في الجميع) يعني أن كلمة "أي" أو "أي" اسم يمكن بحسب ما يضاف إليه؛ لأنه قد يضاف إلى عاقل وقد يضاف إلى غير العقلاء:

- قد يضاف إلى العقلاء وقد يضاف إلى غير العقلاء، قوله تعالى: (ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيا) [مريم: ٦٩]، فأي هنا أضيفت إلى عاقل، إذن هي في العقلاء، يعني قد تضاف إلى العقلاء كما في هذه الآية.

- قد تضيفها إلى غير العقلاء، تقول: أي عمل تعمله الله يعلمه.

فإذن أي تكون بحسب ما تضاف إليه، إن أضيفت إلى عاقل فهي لهذا المعنى، وإن أضيفت إلى غير العقلاء فهي لغيره لغير العقلاء.

ثم قال: (وأين) أين هذه أيضًا من صيغ العموم سواءً جاءت شرطية أو جاءت استفهامية هي من الأسماء المبهمة التي أشار إليها المنصف -رحمه الله، مثل:

- (أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ المَوْتُ) [النساء: ٧٨]، يعني في أي بقعة وفي أي مكان تكون الموت سيأتيك حينما يحل الأجل، فهذا عموم،قد تقول مثلاً: أينما تذهب أذهب معك.

- ثم في الاستفهام: أين فلان، يعني أين مكانه، اذكر لي مكانه، بغض النظر عن كون هذا المكان هنا أو قريباً أو بعيداً فهي للعموم.

قال: (و"أين" في المكان و"متى" في الزمان)، يعني حينما تأتي متى للاستفهام، تقول: متى تأتي؟ متى تأتيني؟ متى الساعة؟ يعني ما هو زمنها.

قال: (و"ما" في الاستفهام)، يعني تستخدم "ما" في الاستفهام، ما الذي تريد؟ ماذا تريد؟ وكذلك أيضًا ليس فقط في الاستفهام؟ "ما" ذكرنا لها أمثلة في غير الاستفهام، فهو عاد الآن وقال: إنها قد تكون في الاستفهام والجزاء، الجزاء مثلما مثلنا قبل قليل: (وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ) [البقرة: ١٩٧]، وأما في الاستفهام فمثل ما تريد؟ ما قلت؟ يعني اذكر لي الكلام الذي قلته كله.

الاستفهام، أسماء الاستفهام بالذات خالف فيها بعض العلماء وقال: إنها لا تصلح أن تكون للعموم؛ لأنها تجاب بأحد شيئين أو بأحد أشياء، يعني كيف يكون الاستفهام للعموم. مع أنك إذا سألت وقلت: ماذا تريد؟ قال: أريد كذا، يجيبك بواحد، وإذا قلت من في البيت؟ يقول لك: فلان، فلا يجيبك بذكر العموم، فكيف تعدونها من العموم، الذين عدوها من العموم، يقولون: نحن نقول إنها للعموم من جهة أنك لو ذكرت كل من في البيت تكون قد أجبت جوابك، أما لو قلت فلان، وفي البيت غيره، ما تكون أجبت جواباً كاملاً، فهي حينما تقول: من في البيت؟ تشمل كل من في البيت، فعلى المجيب أن يجيب بكل من في البيت.

ثم قال: (و"لا" في النكرات) الأصوليون يعبرون عن هذه الصيغة بقولهم: النكرة في سياق النفي، المصنف عبر عنها ب(ل)؛ لأنه يعتقد أن العموم إنما أخذ واكتسب من "لا" النافية للجنس، كما يسمونها، فـ"لا" النافية إذا جاءت بعدها نكرة تكون للعموم بل هي من أقوى صيغ العموم، مثل ماذا؟ مثل:

- حينما تأتي النكرة بعد نفي، (وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ) [ص: ٦٥]، فهي نافية لكل إله غير الله -جل وعلا.

- تقول: ما من شك في هذا الأمر، فكلمة "شك" هنا عامة في كل شك؛ لأنها مسبوقة بـ"ما".

كذلك في لفظ "لا"، التي ذكرها المصف، يعني ليس الكلام مقصور على لا النافية للجنس كقولنا مثلاً: لا أحد في الدار وإنما كل نكرة بعد نفي هي للعموم، سواءً كان النفي بـ"لا" النافية للجنس أو بـ"ما" أو غيرها، والله -جل وعلا- يقول: (إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى) [الأنعام: ٩١]، فنقض عليهم دعواهم يعني هم يدعون أنه: (مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ)، فنقض دعواهم فقال: (قُلْ مَنْ أَنزَلَ الكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى)، فهذا الكتاب أنزله الله على موسى وأنتم تنفون تقولون: (مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ) فعندنا نكرتان كلاهما عامة: كلمة "بشر" نكرة في سياق النفي، و"من شيء" أيضًا "شيء" هنا نكرة في سياق النفي، القصد أن النكرة في سياق النفي سواءً جاء بلفظ لا النافية للجنس أو بما.

وكذلك النكرة في سياق النفي، كقوله تعالى: (فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) [الجن: ١٨]، فكلمة " أحداً " هنا نكرة منفية جاءت في سياق النفي وهي تفيد العموم، (فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً)، أياً كان هذا الأحد.

كذلك يقولون في سياق الاستفهام الإنكاري، (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ) [فاطر: ٣]، (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيا) [مريم: ٦٥]، يعني هل تعلم من يسامي الله -جل وعلا-، أو يشاركه في أسماءه وهذا استفهام إنكاري فـ (سَمِيا) هنا نكرة في سياق الاستفهام الإنكاري فتكون عامة.

إذن التعبير بـ"لا" في النكرات يشمل النكرات المسبوقة بـ"لا"، أو بنفي آخر بغير "لا" كالنفي بـ"ما" مثلاً ، والنهي كذلك "لا" الناهية والاستفهام الإنكاري، كذلك أدخل بعض العلماء النكرة في سياق الشرط يعني كقوله تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ) [التوبة: ٦]، فـ"إن" هنا شرطية و"أحد" نكرة جاءت في سياق الشرط، فتكون عامة، كل أحد من المشركين يستجير بك يجب عليك أن تجيره (حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ) [التوبة: ٦].

هذه خلاصة لأهم الصيغ، بقي الحقيقة صيغتان مهمتان ولم يذكرهما المصنف، وهي صيغة "كل" و"جميع" وبعض الأصوليين يعدها أم الباب، هذه أم العموم فلا أدري لماذا سقطت؟ إما لأجل أن المصنف عدها من الأشياء المعلومة لكل أحد أو أنها سقطت من النساخ، أو سقطت سهواً والله أعلم (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ) [آل عمران: ٩٣]، هذا عموم (فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) [الحجر: ٣٠]، كلمة "جميع" و"كل" من صيغ العموم المعروفة وهي نص في العموم وبعض العلماء يجعلها قطعية بحيث إنها تكون من أقوى صيغ العموم، لعلنا نكتفي بهذا.

إذن نعرض بعض الأسئلة:

الأخ الكريم من المغرب يقول: هل كل القواعد التي تبحث في أصول الفقه لها أدلة من الكتاب أو السنة ؟

هذا سؤال مهم الحقيقة. القواعد التي تُبحث في أصول الفقه منها قواعد لغوية، لا يشترط أن نقيم عليها دلالة من الكتاب والسنة، وإنما يكفي أن نقيم عليها الدلالة من لغة العرب، وإذا ضممنا إلى هذا أن القرآن جاء بلغة العرب وأن أساليب القرآن هي أساليب عربية وينبغي أن تفهم على نسق فهمنا لكلام العرب، فهذا يكفي في صحتها، وهناك قواعد كثيرة -قد تكون هي الغالب- يمكن أن يستدل عليها بنصوص من القرآن ومن السنة، ولكن هذه النصوص - يا إخوان- ليس بالضرورة أن تكون مباشرة، يعني لا تنتظر أن يقول لك: الأمر يقتضي الوجوب، ولكن عندهم -عند العلماء- طرق في تكوين الدلالة، أحيانًا نجمع الدليل من آيتين، وأحياناً من آية وإجماع، وأحياناً من آية مع العقل، يعني نقل مع عقل، فلا تنتظر أن يأتي الدليل مباشراً على القاعدة.

لو أخذنا مثالاً على هذا: دلالة الأمر للوجوب: نجد أن العلماء استدلوا عليها بأدلة كثيرة –نصوص كثيرة- لكن من النصوص العجيبة التي يستدلون بها:

- يقول مثلاً: إن ترك الأمر معصية، والدليل عليه قوله تعالى لإبليس: (أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي) [طه: ٩٣]، إذن مخالفة الأمر معصية، ثم قام دليل آخر على أن كل معصية تستحق العقوبة، (وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارا) [النساء: ١٤]، فجمعوا بين آيتين، وكونوا منها دلالة على أن الأمر للوجوب، مع أنه توجد أدلة أخرى على اقتضاء الأمر الوجوب.

فإذن أكثر القواعد الأصولية يستدل عليها بالكتاب والسنة.

والحمد لله، أنا لي كتيب في هذا، عنوانه "استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية" فلعل السائل يرجع إليه وسيجد أن معظم القواعد الأصولية استدل عليها الأصوليون أنفسهم، وبعضها يمكن أن يستدل عليه ولكنهم قد يستدلون بمعنى الآية، أحيانًا يستدلون بمعنى الآية أو بمعنى الحديث، ولا يذكرون نص الآية ولا نص الحديث، فيقيمون الدلالة عليها، فهذا القول لعله يكفي في الرد على بعض من يثير، لأني سئلت أكثر من مرة أن هناك من يقول مثلاً: إن القواعد الأصولية التي تذكرونها أكثر أدلتها عقلية وأن حظها من النقل يسير وأن الأصوليين لا يعتنون بالدلالة من الكتاب والسنة، وبالبحث والتنقيب والمتابعة يتبين خلاف ذلك ،وعندنا رسائل كثيرة في الجامعة -والحمد لله- الآن كلها تدور حول استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة تفصيلاً لا تقعيداً، حيث يأخذون كل كتاب على حدة ويذكرون ما فيه من الاستدلالات ويقومون هذا الاستدلال ويبينونه، فإذن القول بأن ليس لها أدلة هذا بعيد، وكل علم لا يستمد من الكتاب والسنة لا يمكن أن يطلق عليه إنه علم شرعي.

الأخت الكريمة من السعودية تقول: ما هو الضابط في أن يكون الفعل على الفورية؟

السؤال لعل مراد الأخت في ذلك ما ذكرناه من أن المراد بالفورية أن يبادر الإنسان إذا كان مقصودها: ما المقصود بالفورية ؟ أي كيف يعرف أنه بادر وأنه فعل؟ أنه يعني يبادر إلى الفعل في أول وقت يتمكن فيه.

أما إذا كان مقصودها كيف نعرف أن هذا الأمر للفورية؟ فهذا نأخذه من القاعدة، أن الأصل في الأوامر أنها على الفور، وهذا في الأوامر التي لم توقت بوقت، نحن أشرنا إلى هذا في الدرس الماضي -فيما أظن- وقلنا الكلام

هنا في الأوامر غير المؤقتة، أما الأوامر المؤقتة بوقت له أول وله آخر فهذه تفعل في داخل الوقت ولا يجوز الخروج عن الوقت وفعلها في أول الوقت أفضل، لما فيه من براءة الذمة ولما فيه من المبادرة والاستباق إلى فعل الخير لعلنا نكون بهذا غطينا أو أجبنا على مرادها، -إن شاء الله- إذا كان لها مراد آخر يمكنها أن تعاود السؤال بصيغة أوضح.

الأخ الكريم من سوريا يقول: لا تفسد العبادة إلا أن أتى النهي بشرط من شروط صحة العبادة؟ لعله ستر العورة، فما هو المقصود على المذهب الحنفي؟

لعل السائل يعني يقصد ما ذكرناه من أن النهي إذا توجه إلى شرط العبادة يفسدها، ومثلنا له- هذا على المذهب الحنبلي- بالنهي عن الغصب، فإذا صلى وستر عورته بثوب مغصوب أو صلى وستر عورته بثوب من حرير- والحرير منهي عنه الرجال- فإنه تبطل صلاته هذا ليس على كل المذاهب؛ لأن من العلماء من يقول: هذا النهي هنا ليس راجعاً إلى ذات المنهي عنه ولا إلى صفة من صفاته الملازمة، وإنما هو راجع إلى أمر خارجي، فالنهي منفك عن الأمر، الصلاة مأمور بها استقلالا، ولبس الحرير للرجال منهي عنه والغصب منهي عنه، فكل منهما منفك على الآخر فلا تبطل الصلاة ولا تفسد، وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء، لكن كما ذكرت لكم العبرة بالقاعدة، القاعدة تقول كذا، ومن عد هذا النهي راجعاً إلى ذات المنهي عنه أو عده راجعاً إلى صفة من صفاته الملازمة فإنه يقول إن الصلاة باطلة، ومن قال إنه راجع إلى صفة خارجية ليس إلى صفة ملازمة، وإنما منفكة فإنه يقول إن الصلاة صحيحة، وله أمثلة أخرى كثيرة تكلم عنها الفقهاء والأصوليون ووقع الخلاف فيها، والأمر راجع إلى تطبيق القاعدة أكثر من رجوعه إلى أصل القاعدة، وأنا ذكرت أن هذا في المذهب الحنبلي أو عند الحنابلة، أما عند الحنفية، فمقتضى مذهبهم أن الصلاة صحيحة؛ لأن النهي لم يرجع إلى ذات المنهي عنه.

هناك سؤال آخر يقول: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً)، يقول يا شيخ: أيعتبر هذا دليل على فساد عبادة من أتى بشيء حرام، كالمزكي من مال ربا، أو المصلي بأرض مغصوبة؟

لاشك أن هذا من الأدلة التي يستدل بها من قال إن النهي يقتضي الفساد وبخاصة فيما يتعلق بالعبادات، هذا يستدل به بل في العبادات هناك من يحكي الاتفاق على أن النهي يقتضي فسادها، لا شك أن العبادة إذا وجه النهي إليها وقيل لا تصم أو لا تصلي، مثل النهي عن الصلاة في الأماكن المعروفة، والنهي عن الصلاة في أوقات النهي المعروفة، لا شك أنه يقتضي فسادها؛ لأنه مسلط عليها، و(الله طيب لا يقبل إلا طيب) وما ذكره من الحديث هو دليل على أن الصدقة الحرام غير مقبولة، ولا ثواب فيها، وتزكية المال المكتسب من ربا لا تزكيه ولا تطهره، ومع ذلك يطالب بدفعها، ولكنها لا تزكي ماله، ولا تطهره؛ لأنها ليست من كسب طيب.

الأخت الكريمة من السعودية تقول: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، هلا تكرمتم بإعادة بعض الأمثلة والقواعد أو التمهل في إلقاءه؛ لأني أجد صعوبة في الكتابة خاصة أن المادة جديدة وتحتاج إلى فهم وجزاكم الله خيراً؟

إن شاء الله سنحاول أن نتريث في الإلقاء ونحاول -بإذن الله- أن نمكن الأخت من الكتابة لكن ليس الدرس إملاءً يا إخواني؛ أي ينبغي أن نعرف أن الدرس يختلف عن الإملاء، ثم إني كما عرفت وسمعت من الأخ العزيز أن هذا الدرس ينزل على موقع الأكاديمية على الإنترنت، فبإمكان من لا يستطيع المتابعة أن يرجع إلى الدرس مكتوباً على الإنترنت أو بالصوت يمكن أن يكرره أكثر من مرة ويستطيع أن يسجل ما فاته منه.

الأخت الكريمة من الإمارات تقول: الألفاظ الأربعة عرفنا ثلاثة فما الرابع؟ الاسم الواحد المعرف، اسم الجمع المعرف، الأسماء المبهمة؟

الرابع: نعم، قال المصنف أربعة، ذكرت ثلاثة، الرابع قال: (هي "لا" في النكرات)، يعني النكرة المسبوقة بنفي هذا خلاصته النكرة المسبوقة بنفي أو نهي أو شرط أو استفهام انكاري، هذه أربعة أمور إذا جاءت قبل النكرة تجعلها للعموم، إذا كانت النكرة مسبوقة بنفي سواءً كان هذا النفي بلا، مثل: (لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ) [النساء: ١١٤]، أو كانت بما: (مَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ) [المائدة: ٧٣]، أو كانت النكرة مسبوقة بنهي (فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدا) [الجن: ١٨]، النكرة هنا كلمة أحداً، مسبوقة بلا، فتكون عامة، لا يجوز دعاء أحد أياً كان، أو كانت مسبوقة بالاستفهام الإنكاري، (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيا) [مريم: ٦٥].

الأخ الكريم يقول: بالنسبة لأصحاب الكلام -المناطقة- لماذا يهمشون بالاستدلال وهم يستدلون باللغة العربية وهي لغة العربية أليس هذا أصل لهم؟ بغض النظر عن تقديم العقل عن النقل عندهم هذا خطأ واضح، لكن نبغي تفصيل من الشيخ؛ لأنني الاحظ أن فيه تحفظ على أصحاب الكلام والمناطقة ؟

الأخت الكريمة تقول: السلام عليكم، لو سمحت يا شيخ، نحن قلنا بالنسبة الأمر يقتضي الوجوب، وهذه قاعدة، طيب إذا كان الأمر يقتضي الوجوب، نحن عندنا إقامة الصلاة نسمع إن الشيخ جزاهم الله خير، أقيموا الصلاة التي

هي تقام سننها وأركانها وكاملة تكون؟ طيب كيف يعني الإنسان الذي يقصر في هذا الشيء؟ هل يترتب عليه إثم هذا الشيء أم ماذا؟

الأخ الكريم من السعودية يقول: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، هناك قاعدة معروفة: الأمر بالشيء نهي عن ضده، هل هي على كل حال أم هناك تفصيلات؟ وإذا كان فيه تفصيلات أتمنى التوضيح؟

طيب يا شيخ أعود إلى أسئلة الأخ الكريم عن المناطقة؟

نعم الأخ يقول: لماذا لا يستفاد من استدلالاتهم مع أنهم كثيرًا ما يرجعون إلى الكتاب والسنة، الواقع أن كتب الأصول كثير منها كتبه علماء اشتغلوا بعلم الكلام، هذا واقع، وكثيراً من التفصيلات التي تذكر في كتب الأصول هي مأخوذة من متكلمين.

أما المنطق المنطق أمر آخر الحقيقة يختلف عن علم الكلام؛ لأنه يعد مقدمة للفلسفة كما يقولون، والعلماء لهم كلام أيضًا في المنطق، لا تظن أنهم وقفوا موقفاً واحداً وردوا كل ما جاء من المناطقة، بل استفادوا منهم استفادات كثيرة -في الحدود والتعريفات-، ونهجوا نهجهم، والغزالي يعده المؤرخون لعلم أصول الفقه أول من أدخل المنطق إلى علم أصول الفقه، أو تغلغل في كتبه المنطق في علم أصول الفقه، وكتبه الآن هي مراجع ومصادر رئيسه وكل من يكتب بحثاً في أصول الفقه ولا يرجع إلى "المستصفى" للغزالي ولا لـ"شفاء الغليل" ما يكون قد استوفى بحثه على الوجه المطلوب، فليس هناك استبعاد لما يذكره علماء الكلام من الأدلة، لكن التوقف هو فيما يذكرونه من أدلة عقلية لا استناد لها من الشرع، أما الأدلة العقلية التي تستند إلى الشرع فهي لابد منها وليس هناك شرع، يعني عقل بلا نقل ولا يمكن أيضًا أن نفهم النقل بدون عقل، يعني الذي لا يعقل النص لا يمكن أن يستفيد منه؛ ولهذا سيقف عند ظاهر النص ولا يتأمل في النص ويستفيد منه، فائدة كبيرة.

فقضية أننا ما يسفاد منهم، بل يستفاد منهم، حتى ما قيل في ذم المنطق تأوله العلماء، يعني تأوله العلماء مثل الشيخ الشنقيطي في آداب البحث والمناظرة -وهو من هو كما هو معروف- يعني حينما تعرض لقول الناظم في المنطق لعلنا نسينا العبارة، فابن الصلاح والنواوي حرما يعني قول الناظم:

فابن الصلاح والنواوي حرما وقال قوم ينبغي أن يعلم

فالقولة المشهورة الصحيحة جوازه لكامل القريحة

ممارس السنة والكتاب ليهتدي به إلى الصواب

هذا في المنطق، ثم قال: إن كلام العلماء وفتوى ابن الصلاح بأن المنطق شر- مقدمة الشر- ومقدمة الشر شر، هذا في المنطق الذي كتبه غير المسلمين أما ما كتبه المسلمون فقد طوعوه وهذبوه ولا يشمله ذلك.

الأخ الكريم يقول: السلام عليكم، هل النكرة في سياق الإثبات تفيد العموم؟ مع ذكر بعض الأمثلة والأدلة على ذلك؟

الأخ الكريم يقول: هل النهي الذي يقتضي الفساد خاص بالعبادات؟ أم المعاملات؟ أم أنه لا فرق بينهما؟

طيب يا شيخ أعود إلى الأخت الكريمة تقول: يا شيخ بناءً على قاعدة الأمر يقتضي الوجوب، فبالنسبة للإنسان المقصر؟

يعني كل ما ورد الأمر به يحمل على الوجوب إلا ما قام الدليل على خلافه، ما قام دليل على أنه محمول على الندب، أو ما قام دليل على أنه محمول على الإباحة، وأما في الأصل فإنه للوجوب، وأما المقصر فإن الله يعفو عن المقصر إذا علم منه حسن النية - إن شاء الله تعالى- فالإنسان يبذل جهده.

الأخ الكريم يسأل عن تفصيلات قاعدة الأمر بالشيء نهي عن ضده؟

هذه ذكرناها قبل قليل هي فيها تفصيل لم أذكره أنا أو أو لم أشأ أن أتعب الإخوة المشاهدين والحاضرين بذكره، وما أظن الوقت يحتمل ذكره، وهي خلاصة يمكن أن أقولها - لعل المترقين في دراسة هذا العلم الذين بلغوا فيه مبلغاً لا بأس به يمكن أن يدركوه- هي أن الذي يظهر أن "الأمر بالشيء نهي عن ضده" حينما يكون هذا الأمر فورياً ومعيناً أما إذا كان على التخيير فلا، إذا كان الأمر مخيراً فيه فلا يكون نهياً عن ضده، الأوامر المخير فيها، مثلاً نحن مأمورون بكفارة اليمين مثلاً: الإنسان مخير فيها بين العتق والإطعام والكسوة، فكفارة اليمين مخير فيها

الإنسان، فهل نقول إن الأمر بها نهي عن ضدها؟ لو قلنا كذلك لأدى ذلك إلى النهي عن بعض هذه الأضداد لكن يمكن أن نقيده بالأوامر التي تكون بمعين، لا بمخير فيه، هذا أهم ما يمكن أن نذكره من قيد.

الأخ الكريم يسأل عن قاعدة النكرة في سياق الإثبات هل تفيد العموم؟

أي نعم هذا سؤال مهم الحقيقة؛ لأنه لما قلنا: النكرة في سياق النفي يتبادر إلى الذهن والنكرة في سياق الإثبات هل تعم أو لا تعم؟ طبعًا الجمهور يقولون: إنها لا ترد للعموم، جمهور الأوصوليين يقولون النكرة في سياق الإثبات لا يمكن أن تكون عامة، وإنما تحمل على كونها مطلقة، تكون مطلقة والمطلق ليس له عموم، يعني المطلق لا يعم أفراده وإنما يكتفى فيه بفرد واحد، لكن بعض علماء الأصول كابن النجار مثلاً في شرح الكوكب المنير ذكر أنها ربما تفيد العموم، إذا كانت في سياق الامتنان، قال: إنها تفيد العموم إذا كانت في سياق الامتنان والتفضل من الله -جل وعلا- مثل: (فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ) [الرحمن: ٦٨]، يعني هذا قال يفيد العموم، (وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا) [النحل: ١٤]، قال: حلية هنا جيئ به للامتنان فتشمل كل ما يستخرج من البحر فإنه يجوز لبسه، فجعل يعني هذا مثالاً للنكرة في سياق الإثبات وأنها أيضًا قد تكون للعموم حينما تكون من باب الامتنان والتفضل من الله -جل وعلا.

الأخ الكريم يقول: هل النهي، إذا قلنا إنه يقتضي الفساد، فهل هو خاص بالعبادات؟

النهي اقتضاءه للفساد ليس خاصاً بالعبادات بل في العبادات والمعاملات، ولكن في العبادات جمهور العلماء يقولون: إنه يقتضي الفساد ، لكن في المعاملات الخلاف فيه أقوى، في المعاملات كعقود الربا مثلاً هناك الحنفية يقولون: هو لا يقتضي بطلانه، يقتضي فساد العقد لكن الفساد عندهم أخف من البطلان، ويمكن إصلاح الفاسد فيه، فإذا حصل العقد الربوي عندهم وتقابضوا ملك كل منهم ما أخذه -إذا تقابض المتبايعان ملك كل منهما ما أخذه-، المالكية -مع أنهم مع الجمهور- يقولون: يقتضي الفساد، لكن يقولون: إن عقود الربا أيضًا تلزم ويملك كل من المتعاقدين ما أخذ حينما تتغير الأسواق أو تتلف السلعة، أي: إذا تغيرت الأسواق أو تلفت السلعة، أو انتقلت ملكية السلعة كأن وهبها الذي اشتراها مثلاً وتصرف فيها، أو أعتقها إن كان مما يعتلق كعبد مثلاً ونحوه، فإنه حينئذ يثبت الملك ويملك كل منهما ما أخذ، طبعًا مع التحريم يا إخوة، يعني التحريم متفق عليه أن العقود الربوية محرمة، وآثم -من يأكل الثمن- ومعرض لعقوبة الله -جل وعلا- التي وردت في القرآن وفي السنة، ولكن الكلام في أنه هل يلزم أو لا يلزم، فإنك تجد الحنفية مثلاً قالوا: يلزم بالتقابض المالكية قالوا: يلزم حينما تتغير الأسواق أو تتغير السلعة أو تتلف، أو تنتقل ملكيتها.

الأخ الكريم من مصر يقول: ما الفرق بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية وأصول الفقه؟

الجواب عن هذا يحتاج وقت، لكن قضية القواعد الأصولية وأصول الفقه، القواعد الأصولية هي أصول الفقه؛ لأن أصول الفقه عبارة عن قواعد، ولكن من العلماء من يقول: ينبغي أن نخص القواعد بما يتعلق بدلالات الألفاظ، ونجعل القواعد خاصة بالمتعلقة بالأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والتخصيص وما إليه، يقول: هذه التي ينبغي أن تسمى قواعد أصولية، أما أصول الفقه فيشمل هذه القواعد ويشمل الأدلة، دليل الكتاب والسنة الإجماع والقياس والمصلحة وغيرها من الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها.

أما الفرق بين أصول الفقه والقواعد الفقهية فهذا تكلم فيه كثير من العلماء المحدثين، إذن يمكن أن نعطي نبذة يسيرة عن الفرق، قواعد أصول الفقه يقصد بها أن تستخدم لاستخراج الأحكام الشرعية من الأدلة، أما القواعد الفقهية فهي أحكام جاهزة، أحكام جاهزة عامة تنزلها على فروعها، فقاعدة مثلاً: «اليقين لا يزول بالشك» قاعدة «الأمور بمقاصدها» هذه قاعدة فقهية «اليقين لا يزول بالشك»، هي نظمت هذ القواعد ووجدت ليستغني بها الفقيه عن حفظ الفروع الكثيرة فيجمعها في قاعدة واحدة عامة يستذكرها، حينما ترد عليه المسألة يأتي بالقاعدة ويقول: «اليقين لا يزول بالشك»، يقول له قائل: أنا توضأت ولكن حينما وصلت إلى المسجد وأردت أن أصلي شككت هل انتقض وضوئي؟ أم لا؟ فيقول له: يا أخي «اليقين لا يزول بالشك»، فوضوؤك لم ينتقض، صلي وصلاتك صحيحة، فهذا القاعدة طبقها فقط على الحال التي أتته، يعني الأصل في نظم القواعد ليس المقصود بها استنباط الأحكام من الأدلة، وإنما تطبيق الحكم العام؛ لأن القواعد أحكام عامة، هذا الحكم العام يطبق على وقائع تحدث، أما قواعد أصول الفقه وأصول الفقه عموماً فهو قواعد لاستنباط الأحكام من أدلتها، يعني كيف نستنبط من الكتاب ومن السنة وحينما تتعارض الأدلة ما موقفنا؟ وأيها نقدم وأيها نؤخر؟ وأي الأدلة أقوى وأيها أضعف؟ وما نوع هذه الدلالة هل هي منطوق أو مفهوم خصوص أو عموم؟ إلى آخر ذلك، هذا يعني باختصار شديد هو الفرق وهناك من جعلهما معاً هما أداة للفقه وهذا ما أشار إليه القرافي في بداية كتابه الفروق.

أحسن الله إليكم يا شيخنا ولعلكم تتكرمون بعرض أسئلة المشاهدين؟

اعتندنا أن نذكر سؤالين في نهاية الحلقية فالسؤال الأول: اذكر مثالاً على اقتضاء النهي الفساد في العبادات؟ يعني مثال للنهي الذي اقتضى الفساد في العبادات؟

السؤال الثاني: اذكر أربعاً من صيغ العموم؟ وإذا كان مع المثال يكون أفضل؟

المحاضرة السادسة

العمـوم

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد

بالأمس كنا قد تكلمنا عن مسألة اقتضاء النهي الفساد، ثم تكلمنا أيضًا عن تعريف العام وبعض صيغ العموم.

أولاً نسأل:

السؤال الأول: نريد مثالاً على نهي اقتضى الفساد في العقود.

النهي عن أكل الرب.

نعم، النهي عن أكل الربا أو عن عقود الربا هو نهي يقتضي فساد هذا العقد.

السؤال الثاني: ما مثال الأمر الذي صرف عن الوجوب إلى الإباحة؟ مثال صيغة الأمر التي جاءت للإباحة؟

هو الصيد وقول الله تعالى: (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُو) [المائدة: ٢].

(وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُو)، فالأمر في قوله: (فَاصْطَادُو) هنا للإباحة وعرفنا أن الصارف له عن الوجوب هو كونه أمراً جاء بعد نهي.

كنا قد طرحنا سؤالين في الدرس الماضي:

السؤال الأول: أذكر مثالاً للنهي الذي يقتضي الفساد في العبادات.

النهي عن صوم يوم العيد

النهي عن صوم يوم العيد، نعم هو نهي يقتضي الفساد في العبادات.

السؤال الثاني: اذكر أربع صيغ من صيغ العموم.

نستعرض ما وصلنا عبر الموقع:

الأخت الكريمة من كندا: الجواب الأول: مثال على اقتضاء النهي الفساد في العبادات: صيام يوم العيدين، فلو صامه شخص فسد اليوم ولم يصح الصوم واعتبر فاسد بل ويحرم صيام العيدين.

الجواب الثاني: صيغ العموم:

الأول: اسم الجمع المعرف بالألف واللام مثل: (إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (١٣) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (١٤)) [المطففين: ١٣، ١٤].

الثاني: الاسم الواحد المعرف بالألف واللام مثل: (إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ) [العصر: ٢].

الثالث: الأسماء المبهمة إذا جاءت فيها من الشرطية، أو الموصولة أو للاستفهام مثل: (فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ) [الزلزلة: ٧]، وما في من لا يعقل مثل: (وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ) [البقرة: ١٩٧]، ومتى في الزمان أين مثل: (أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيع) [البقرة: ١٤٨].

متى في الزمان وأين في المكان.

الأخت الكريمة من عمان أجابت: الصلاة في مكان نجس أو السجود بموضع به نجاسة، الزكاة والصدقة بمال حرام بناء مسجد من أموال جمعه من الربا، الصيام في يوم العيد أو صيام التطوع في يوم السبت.

جواب السؤال الثاني: الاسم الواحد المعرف باللام قال تعالى: (إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (٣)) [والعصر: ٢، ٣] و "اسم الجمع المعرف باللام" قال تعالى: (إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (١٣) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (١٤)) [المطففين: ١٣، ١٤]، والأسماء المبهمة مثل "من" قال تعالى: (فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ) [الزلزلة: ٧]، و"لا" في النكرات قال تعالى: (فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَد) [الجن: ١٨].

نعم الإجابة الأولى يعني كانت إجابة موفقة وإجابة نموذجية لكن بعض الإجابات ذكر فيها أمثلة ولم يذكر فيها الدليل يعني ما التزموا بذكر الدليل الذي فيه نهي خاص مثلاً عن عبادة بعينها وأن هذا النهي يقتضي الفساد، وإنما اكتفوا بضرب أمثلة من غير ذكر نص الدليل.

ندلف في درسنا اليوم؟

نعم لا بأس.

بسم الله الرحمن الرحيم قال المؤلف -رحمنا الله وإياه-: (وَالْعُمُومُ مِنْ صِفَاتِ النُّطْقِ ، وَلا يَجُوزُ دَعْوَى العُمُومِ فِي غَيْرِهِ مِنَ الْفِعْلِ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ .)

نعم هذه المسألة يذكرها الأصوليون وقد يطيل بعضهم فيها ولكنه لا ينتهي فيها إلى شيء يمكن أن يستفاد منه اكتساب أحكام وفروع فقهية، فيعرضون مسألة العموم هل هو من صفات الألفاظ أو من صفات المعاني وقد يعبرون عنه: هل العموم يعرض للمعاني كما يعرض للألفاظ أو لا ؟ المصنف أشار إليه إشارة يسيرة وقال: (العموم من صفات النطق) يعني من صفات الألفاظ فما ليس بلفظ فلا يوصف بأنه عام، فكأنه يقول: لا يمكن أن نقول إن المعنى أو المضمر أو المبهم لا -الذي يأتي في الكلام مضمراً أو محذوفاً- لا نسميه عاماً ما لم ينطق به، هذا يعني مراد المصنف من قوله: (لا يجوز دعوى العموم في غيره) يعني في غير اللفظ ؛ ولهذا نجد أن أكثرهم يعرف العام: بأنه "اللفظ المستغرق"، فيبدأ بكلمة "اللفظ" لكن المصنف مع أنه عبر بكلمة "ما"، حينما عرف وقال: (ما عم شيئين فصاعد)، وبدا للقارئ في أول وهلة أن المصنف مع الذين يقولون العموم يعرض للمعاني كما يعرض للألفاظ أو يمكن أن تكون المعاني عامة كما تكون الألفاظ عامة ويكون عندنا عموم معنوي كما عندنا عموم لفظي، ولكن من خلال كلامه هنا حينما قال: (العموم من صفات النطق) يعني ما عدا المنطوق به لا نسميه عاماً فلا نقول للمعنى أنه عام.

هذه المسألة كما قلت ربما فهمت على غير حقيقتها، مسألة العموم هل يوصف به المعاني أو لا يوصف به إلا الألفاظ ؟ الحقيقة أن كلامهم هنا كلام اصطلاحي، اصطلحوا على أن العام هو: اللفظ المستغرق، لكن ليس معنى هذا أنه لا يمكن دعوى العموم المعنوي في واقع الأمر.

فالصحيح أن هناك عمومًا معنوياً يمكن أن يستفاد من تعليلات الأحكام، يمكن أن يستفاد من كلمة محذوفة في أثناء النص، فتفيد العموم، فيمكن أن يستفاد عموم معنوي، مثل ماذا؟

أ- حينما نروي قول الرسول -صلى الله عليه وسلم: (عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان) أو (إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان)، فهل الخطأ والنسيان مرتفع ولا يوجد في الأمة أبداً خطأ أو نسيان؟ الواقع أن الأمة تنسى وكل إنسان يمكن أن ينسى؟ ولكن المقصود أن المرفوع هنا مقدر وهو المؤاخذة، رفعت المؤاخذة عن الخطأ والنسيان، فالعلماء اختلفوا: هل هذا المقدر الذي لابد أن نقدره، هل نعطيه صفة العموم ويمكن أن نصفه بالعموم؟ وإذا وصفناه بالعموم فمعناه أنه يمكن أن نخصصه، أو أنه لا يوصف بالعموم؟

ب- في قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ) [المائدة: ٣]، مثلاً، (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ) هل المحرم هو فقط أكل الميتة؟ أو أكلها والانتفاع بها؟ هل المحرم لمس الميتة؟ فقالوا: هنا لابد من تقدير محذوف، فهل تقدر (حرم عليكم أكل الميتة)، أو نقدر (حرم عليكم الانتفاع بالميتة):

الذين♣ يقولون: المحذوف هنا يعمم مع أنه ليس ملفوظاً به، يقولون: نعمم ونقول: المعنى حرم عليكم الانتفاع بالميتة، كل انتفاع بالميتة محرم.

لكن غيرهم♣ الذي يقول: لا يمكن دعوى العموم، يقول: نقدر شيئًا واحداً وهو الذي يتعارف عليه أنه إذا قيل: حرم المأكول[الميتة] فإنما المقصود تحريم أكله، فنقدر هنا (حرم أكل الميتة) لا نقدر ما هو أعم من ذلك، لماذا؟ قالوا: لأن التحريم هنا منصب على شيء لم يذكر فنحن نكتفي بتقدير واحد ولا نقدر كل ما يمكن تقديره.

هذا يدخل في مسألة عموم المقتضى ويمكن أن يؤخذ منه، هل العموم يمكن أن يكون صفة للمعاني؟ العموم المستفاد من التعليل، يعني حينما جاء النص على الخمر وعرف أن العلة فيه ما فيه من الإسكار، وتغطية العقل وإزالة العقل، عمم العلماء حكمه على كل ما يكون كذلك، لكنهم عمموه بطريق القياس، فهل مثل هذا التعميم يمكن أن يسمى هذ اللفظ عاماً معنىًَ -عام من حيث المعنى-، فالمصنف مع من يقول: اللفظ هو العام، أما المعاني فلا توصف في ذاتها بالعموم، الذي يوصف بالعموم هو الألفاظ فقط، ولا ندعي عموماً إلا في لفظ منطوق مسموع، أما المقدر الذي نقدره ويقتضي السياق تقديره أو المعنى الذي نستفيده من النص كمقاصد الشريعة مثلاً يقول: هذا ما يوصف بكونه عاماً، هذا ظاهر كلامه، لكن يعني إذا نظرنا إلى كلام الفقهاء نجد أنهم يستفيدون العموم من المعنى وهناك من صرح منهم بالعموم المعنوي كالشاطبي مثلاً اهتم بالعموم المعنوي، وقبله أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية أشار إلى أن العموم قد يكون بطريق اللفظ والوضع وقد يكون بطريق المعنى وقال: إن العموم المعنوي في غالب الأحيان يكون أقوى من العموم اللفظي المنطوق به، والشاطبي يذكر أن العموم المعنوي يمكن أن يستفاد من فروع الشريعة حينما تنتظم كلها وتشكل قاعدة عامة أو تبين لنا مقصداً من مقاصد الشرع فإنها حينئذ تكون من باب العموم المعنوي.

يعني نحن خرجنا كثيرًا عن مقصود المؤلف، لكن لزيادة الإيضاح نقول: إن المصنف يرى أن العموم من صفات النطق وما ليس منطوقاً به لا يوصف بعموم؛ وبالتالي لا نقول يخصص، فالشيء المسكوت عنه الذي في نفسك وأنت تريده لا نقول إنه يمكن تخصيصه؛ لأنه ليس بعام.

ثم قال: (ولا يجوز دعوى العموم في غيره) هذا تأكيد لما قاله، يعني أنه لا يدعى العموم في المعاني (في غيره) يقصد بها المعاني، ثم أضاف إليها الفعل أيضًا، قال: (لا يدعى العموم في غير الألفاظ من الفعل وما يجري مجراه) الفعل في ذاته لا يمكن أن يكون عاماً ففعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- حينما ينقل لنا أحد الرواة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- فعل كذا، لا يمكن أن نعممه، ما معنى نعممه؟ بعض الناس ربما يفهمه على غير مراده، "لا يمكن أن نعممه" يعني إذا كان الفعل له جهة واحدة أو له صفة واحدة لا يمكن أن نجعله يشمل أكثر من صفة، إذا كان الفعل يمكن أن يكون له أكثر من جهة، لا نعممه، مثال ذلك: ورد أن النبي -صلى الله عليه وسلم- صلى في داخل الكعبة، فلو قال قائل: ما دام الرسول -صلى الله عليه وسلم- صلى في داخل الكعبة فأنا أقول يجوز أن يصلي الإنسان في داخل الكعبة سواءً كانت الصلاة فرداً أو نفياً، ويستدل ويقول: فعل الرسول عام، الرسول صلى في داخل الكعبة، والراوي ما قال: صلى فرضاً أو نفلاً فنحمله على العموم وهو ما يشمل الأمر والنهي نقول: لا يمكن كذلك؛ لأن الرسول صلى مرة واحدة، فإما أن تكون فرضاً وإما أن تكون نفلاً والفعل لا عموم له، لا يمكن أن تكتسب العموم من الفعل، فمثل هذا لا يُعد عاماً لكن قد يستفاد العموم بطريق آخر، لا بطريق الفعل يعني ليس هو الفعل الذي عمم وإنما قد يقول قائل: إذا ثبت أنه صلى لا فرق في شروط الصلاة وأركانها وواجباتها، لا فرق بين الفرض والنافلة، يمكن يستثنى من هذا القيام مع القدرة في الفرق وما عدا ذلك كل الشروط والأركان متوافقة، فإذن ما دام أنه صلى في داخل الكعبة، معناه إذا صحت النافلة صحت الفرض، هذا عموم استفاده من معنى الفعل، ولكنه لم يستفده من الفعل فالقول بأن الفعل لا عموم له قول صحيح، ولكن قد يستفاد العموم بطريق آخر ويظن بعض الناس أننا استفدناه من الفعل.

كذلك ما أريد أن يفهم أحد أن قولنا: إن فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- لا عموم له، أن ما فعله الرسول لا يجوز للأمة أن تفعله، لا، ليس هذا هو المراد، بل الرسول هو القدوة وإذا فعل شيئًا جاز لنا أن نفعله، ما لم تثبت خصوصيته، لكن هل هو نفس العموم الذي استفدناه من الألفاظ التي ذكرنا صيغها فيما مضى، لا هو عموم آخر استفدناه من عموم الشريعة.

كذلك ما يذكره الشاطبي وغيره من العموم المعنوي نحن استفدناه من عموم الشريعة واستفدناه كذلك أحيانًا من التعليل، التعليل أحيانًا يكون عموماً، وشيخ الإسلام ابن تيمية كثيرًا ما يسمي الحكم المستفاد من العلة المنصوص عليها أو القياس الجلي يسميه عاماً معنىً، يقول: هو عموم معنوي.

فمثل هذا العموم استفدناه من المعنى لا من اللفظ، ولا نقول إن اللفظ عام، لكن نقول المعنى عام.

كذلك مثلاً الأمر الموجه إلى واحد من الأمة، يقول العلماء الأمر الموجه إلى واحد من الأمة الأصل فيه العموم، أنه يعم الأمة كلها، إذا نظرت إلى اللفظ نفسه لا تجده عاماً بمقايسنا للعام ولا تنطبق عليه صيغ العموم، ولكن بما عرفناه من عموم الشريعة وبعدم الفرق بين مكلف ومكلف وأن الناس أمام التشريع سواء؛ عرفنا أنه إذا جاز لفلان من الناس فإنه يجوز لغيره، إلا أن تثبت خصوصية له ويقوم دليل على أنها خاصة به، فهذا العموم الذي أخذناه، يقول بعضهم: أخذناه بطريق القياس، نقيس أنفسنا على ذلك الصحابي الذي ورد النص فيه، لكن غيره يقول: لماذا تلجأون إلى القياس، والقياس قد يخالف فيه البعض مثل الظاهرية، نحن نقول هذا عموم معنوي استفدناه من المعنى، اللفظ خاص لكن المعنى عام.

وحينئذ تصبح ثمرة الخلاف في أنه: هل يوصف المعنى بالعموم أو لا يوصف؟ محصورة في نطاق ضيق، في مسألة مثلاً عموم المقتضى، أو عموم المحذوف الذي يجب تقديره، الذي مثلناه ب(رفع عن أمتي الخط)، وقلنا هنا لابد من تقدير محذوف، هل الرفع هو المؤاخذة مطلقاً، أو المؤاخذة الأخروية أو المؤاخذة الدنيوية، فلابد من تقدير فالذين يرون العموم يقولون نعممه، وهناك من يقول لا، لابد أن نقدر شيئًا واحداً ولا نعمم.

قال: (من الفعل وما يجري مجراه) يمكن أن نمثل لما يجري مجرى الفعل بالمحذوف -الكلام المحذوف أو المضمر، المقدر- كما مثلنا بـ (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ) [المائدة: ٣]، (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) [النساء: ٢٣]، يعني التحريم هنا ليس منصب على الأم، إنما هو منصب على فعل المكلف، يعني حينما يقول الله في أي نص: حرمت عليكم كذا، المحرم هو فعل المكلف، فلابد من تقدير، فهنا يقدر مثلاً (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) [النساء: ٢٣]، يعني الوطء ودواعيه، المحرم هو الوطء ودواعيه، وليس المحرم النظر إلى الأم مثلاً ولا لمس الأم ولا تقبيل الأم، وإنما المحرم، الوطء ودواعيه، يعني ما يكون من دواعي الوطء من عقد ولا غيره، فهذا هو المحرم وهذا هو المقدر هنا، فهذا يسمونه المقتضى وهم يختلفون هل يسمى عاماً أو لا يسمى عاماً؟

بقي نقطة يسيرة في مسألة الفعل وهي أن العلماء تكلموا في النهي المنصب على فعل، فبعضهم قال: الفعل في سياق النهي أو النفي يعم، يعني إذا قال: لا آكل، والله لا آكل، معناه: يشمل كل مأكول، إذا قال إنسان: والله لا أبيع ولا أشتري -خسر في الأسهم مثلاً باع واشترى في الأسهم هذا اليوم ثم قال: والله لا أبيع ولا أشتري- فهل معنى هذا أنه لا يبيع ولا يشتري حتى طعامه وشرابه؟

- طبعًا القائلون العبرة بالنيات يقولون: يرجع إلى نيته، فإن كان ينوي البيع والشراء في الأسهم مثلاً فقط، فإنه يمينه تكون عنها، إذا كان ينوي البيع والشراء في كل عقد يعم، لا شك أن حاله يدل على أنه لا يقصد شراء أكله وشربه وما يحتاج إليه.

- لكن من الفقهاء من قال: إننا نتمسك بالتعميم هنا، ونعده حانثا إذا باع أو اشترى، لماذا؟ قالوا: لأن الفعل هنا ليس له عموم، والمعنى هنا لا يعم، فلذلك ما يدخله تخصيص، ولا نخصصه بالنية، ما نعد النية مخصصاً، فجعلوا هذا أيضًا من ثمرة خلافهم في عموم المعنى.

- والصواب -إن شاء الله- أن الفعل إذا وقع في سياق نفي أو نهي أنه يستفاد منه العموم لكن بناءً على أننا نقدر مصدراً، إذا قال لا آكل معناه لا يقع مني أكل، إذا قال: لا أبيع ولا أشتري، لا يقع مني بيع ولا شراء، فيصبح كالنكرة في سياق النفي التي تكلمنا عليها البارحة، أو في سياق النهي، لعل هذا كافي -إن شاء الله.

الخـــاص

(وَالخَاصُّ يُقَابِلُ الْعَامَّ ، وَالتَّخْصِيصُ : تَمْيِيزُ بَعْضِ الْجُمْلَةِ .
وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى مُتَّصِلٍ وَمُنْفَصِلٍ :
فَالْمُتَّصِلُ : الاسْتِثْنَاءُ ، وَالتَّقْيِيدُ بِالشَّرْطِ ، وَالتَّقْيِيدُ بِالصِّفَةِ :
وَالاسْتِثْنَاءُ : إِخْرَاجُ مَا لَوْلاهُ لَدَخَلَ فِي الْكَلامِ ، وَإِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ أَنْ يَبْقَى مِنَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ شَيْءٌ ، وَمِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَكُونَ مُتَّصِلاً بِالْكَلامِ ، وَيَجُوزُ تَقْدِيمُ الاسْتِثْنَاءِ عَلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ ، وَيَجُوزُ الاسْتِثْنَاءُ مِنَ الْجِنْسِ وَمِنْ غَيْرِهِ .)

بعد أن فرغ من العام انتقل إلى الخاص وهو مقابل للعام، والخاص هو: ما دل على معين أو محصور في عدد أو بشخصه أو بنوعه، ما دل على معين أو محصور، هذا يسمى خاصاً.

والتخصيص في اللغة: التمييز، مثل أن تقول: خصصت فلان أو خصصته من بين أقرانه، يعني: ميزته بشيء.

أما تعريفه في الاصطلاح قال: هو تمييز بعض الجملة، يعني إفراده بحكم، إفراد بعض الجملة وإخراجه عن أن يدخل في جملة العام.

ويمكن أن نأخذ تعريفاً أوضح من هذا، لأن هذا التعريف قريب للتعريف اللغوي، يعني قوله في التعريف: (تمييز بعض الجملة) هذا يصلح للغوي ويصلح للتعريف الاصطلاحي، لكن الأوضح من هذا قول بعض الأصوليين هو: «بيان أن العام لا يراد به جميع أفراده» أو «هو إخراج بعض أفراد العام منه» بمعنى أن الحكم لا يصدق عليهم، فالتخصيص هو إخراج بعض الأفراد.

وقوله: (الجملة) يعني هنا العام، ولكنه أراد أن يشمل العام والأعداد مثلاً؛ لأنه سيتكلم عن الاستثناء والاستثناء يدخل في الأعداد، تقول مثلاً: له مائة إلا عشرة، فيدخل [الخاص] حتى في الأعداد، والأعداد ليست من العام ولكنها من الخاص.

ثم لما عرف التخصيص وقال هو: (تمييز الجملة) يعني تمييز بعض الجملة بحكم، إفرادها بحكم، أو هو بيان أن العام لم يرد به جميع أفراده، هذا هو التخصيص، بيان أن العام ما أريد به جميع أفراده، انتقل إلى بيان المخصصات فقال: (وهو) يعني التخصيص (ينقسم إلى متصل ومنفصل) طبعًا الذي ينقسم إلى متصل ومنفصل هو المخصص- المخصصات هي التي تنقسم إلى متصل ومنفصل- ثم أخذ يعد هذه المخصصات فبدأها بالاستثناء ثم الشرط، ثم الصفة، هذه قال: هي المخصصات المتصلة، يزيد بعض العلماء "الغاية" ويجعلها أيضًا من المخصصات.

المصنف هنا أتى بمذهب الجمهور الذين يرون أن التخصيص قد يكون بمتصل وقد يكون بمنفصل أما الحنفية فالتخصيص عندهم لا يكون إلا بمنفصل، وأما هذه التقييدات من استثناء أو صفة أو شرط أو غاية هذه يعدونها تقييداً ويقولون: إن الكلام إنما يفهم معناه بعد أن يتم، وحينما تذكر المستثنى ثم تذكر بعده المستثنى منه، الكلام ما يتم إلا بعد ذكر الاستثناء أما قبل ذلك -حينما تذكر الاستثناء- الكلام ما يتم إلا بعده، فلا يفهم معنى الكلام إلا بعد

تمامه، ووافقهم على هذا الشاطبي وقال: لا ينبغي أن نعد هذه الأنواع من المخصصات وإنما يفهم الكلام بعد تمامه وكلامهم له وجه، ولكن سنعرف أمثلة لهذه المخصصات.

الاستثنـاء

بدأ المصنف الكلام بالاستثناء أولاً، فعرف بالاستثناء ثم ذكر شروطه، فذكر في تعريف الاستثناء أنه: (إخراج ما لولاه لدخل في الكلام)

الاستثناء في اللغة: مأخوذ من الثني، وهو عطف بعض الشيء على بعض.

وأما في الاصطلاح فهو: (إخراج ما لولاه لدخل في الكلام) يزيد بعضهم بـ"إلا أو إحدى أخواتها" يقولون: حتى نخصص الكلام هنا بالاستثناء لابد أن نزيد ونقول: بإلا أو إحدى أخواتها فهذا هو الاستثناء أن نخرج بعض ما ذكر بحيث أننا لو لم نخرجه لدخل.

ما مثال الاستثناء؟

- الاستثناء يأتي في الأعداد كما في قوله تعالى: (فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا) [العنكبوت: ١٤].

- يأتي في العمومات في العموم مثل قوله تعالى: (إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا (٣)) [وَالعصر: ٢، ٣]، فإلا هنا أداة استثناء والذين آمنوا استثنوا من لفظ الإنسان الذي يعم كل إنسان، فهذا استثناء سواءً سميناه تخصيصا أو سميناه استثناءً فحسب معناه واضح ولا إشكال فيه.

لكن هذا الاستثناء يذكر له العلماء شروطاً المصنف ذكر منها شرطين، رأى أنهما صحيحان:

الشرط الأول: قال: (بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء) هذا عبر عنه بهذه العبارة والأصوليون يعبرون عنه بقولهم: "ألا يكون مستغرقاً"، قال:(وإنما يصح بشرط أن يبقى من المستثنى شيء) يعبرون عن هذا الشرط بقولهم: "أن لا يكون الاستثناء مستغرقاً"، كيف يكون مستغرقاً؟ يعني يكون المستثنى يستغرق كل المستثنى منه، تقول له: علي ألف إلا ألفاً، فيقولون الاستثناء في مثل هذه الصورة لا يجوز ويكون باطلاً وفي الاعترافات والإقرارات لا يعتبر، حتى لو قال له علي ألف إلا ألف يقولون ثبت الألف عليك، فليس لك حق أن تستثنى من الألف ألفاً.

هذا متفق على أنه شرط وأن الاستثناء لا يمكن أن يكون مستغرقاً للمستثنى منه بأكمله، لكن هذا متى يكون؟ هذا حينما يكون استثناء من العدد، حينما يذكر رقماً وعدداً أما إذا كان استثناءً من الصفة، فقد قال: كثير من العلماء: يمكن أن يستغرق المستثنى منه كله، مثل ماذا؟ لو قال: أعطي من في الدار إلا الأغنياء، ثم لم يجد في الدار أحد إلا غنياً -كل الذين في الدار وجدهم أغنياء- فهنا يقولون أصبح الاستثناء من حيث الواقع مستغرقاً لكن من حيث المعنى العام ليس بمستغرق؛ لأنه يبقى -من حيث العموم والخصوص يبقى-، يعني يبقى الاستثناء كما هو في الأصل؛ لأن القائل ربما لا يدري هل في الدار فقراء أو ليس فيهم فقراء، لكنهم اتفقوا على هذا سواءً في الإقرارات أو غيرها، وفي الطلاق يقولون لو قال لزوجته: أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً تطلق منه، الاستثناء هذا ما يعتبر؛ لأنه مستوعب ومستغرق، هذا الشرط الأول.

الشرط الثاني: قال: أن يكون متصلاً بالكلام، بمعنى أن لا يتأخر النطق بالاستثناء عن النطق بالمستثنى منه، فيكون متصلاً بالكلام إما حقيقة أو حكماً الاتصال الحقيقي أن لا يكون هناك فاصل البتة، وأما الاتصال حكماً فهو أن يكون هناك فاصل يسير لكن فاصل قهري، كأن يكون انتابه سعال أو شرق مثلاً أو تنحنح يعني عرض له عارض، ثم أكمل فهذا يقولون: هو متصل حكماً وإن كان هناك فاصل لكن نعده من المتصل حكماً، هذا الشرط الثاني.

هذا الشرط قال به جماهير العلماء، يعني أنه لابد من الاتصال، لكن نقلوا عن ابن عباس -رضي الله عنه- أنه كان يجيز الاستثناء المتأخر، واختلفوا في تحديد المدة، فمنهم من يقول: ابن عباس يحدد بشهر أو شهرين، ومنهم من يقول: يحدد بسنة، وقد ثبت عنه ذلك وصححه أهل الحديث أنه أجاز الاستثناء المتأخر في الأيمان، ومما يحتج له به أن الله -جل وعلا- قال لرسوله -صلى الله عليه وسلم: (وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً (٢٣) إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ (٢٤)) [الكهف: ٢٣، ٢٤]، ذكروا في سبب النزول أن النبي -صلى الله عليه وسلم- سئل عن أهل الكهف، فقال: (أخبركم بقصتكم غد) ونسي أن يقول -إن شاء الله- فتأخر الوحي عنه شهراً، ثم نزلت الآية (وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً (٢٣) إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ (٢٤)) [الكهف: ٢٣، ٢٤]، فقال النبي -صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم- (إن شاء الله) كالإلحاق لما سبق، يقولون: إن ابن عباس يستدل بهذا ويقول: إنه ما دام الرسول -صلى الله عليه وسلم- استثنى بعد شهر. طبعًا هنا ستقولون: ليس فيه "إلا" لكن هو فيه حكم الاستثناء ما دام قال: (إن شاء الله) عطفاً على ما سبق، فيقول: الرسول -صلى الله عليه وسلم- استثنى هنا بعد شهر وألحق هذا الاستثناء بما سبق فأجاز ذلك.

لكن جماهير العلماء على خلاف ذلك ويقولون لو صح الاستثناء المتأخر لما صحت شيء من العقود ولا ما وقعت شيء من الأيمان ولا ما حنث حانث؛ لأنه سيستثني بعد أسبوع أو بعد يوم أو يومين، ويقول إلا كذا، ولكن لما عرفنا أن الإجماع قائم على وقوع الطلاق مثلاً ممن طلق حتى ولو أراد أن يستثني بعد أسبوع أو بعد يوم أو يومين، قالوا: عرفنا أن الاستثناء المتأخر لا يمكن أن يكون مقبولا ولا يمكن أن يكون صحيحاً.

ومما يستدلون به على بطلان الاستثناء المتأخر أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه وليأتي الذي هو خير) ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- ناصح أمين مرشد لأمته، فلو كان اليمين يمكن أن ينحل بالاستثناء من دون كفارة لما أوجب عليهم، الكفارة، فأخذوا من هذا الحديث أن الاستثناء المتأخر غير مقبول.

لكن هناك قول لبعض العلماء ولعله هو القول الأقرب للصواب أن الاستثناء إذا كان التأخير يسيراً، وفي المجلس قالوا: أنه يجوز وهذا في غير حقوق الآدميين، أما في حقوق الآدميين -أما في القضاء- فإنه لا يحكم به وإنما يمكن أن يحكم به في الأيمان فيُدَيَّن إن كان قد نوى الاستثناء من قبل ولكنه لم ينطق به إلا متأخراً فيُدَيَّن في ذلك، هذا قاله بعض العلماء وله وجه وربما استدلوا له بحديث النبي -صلى الله عليه وسلم- حينما حرم مكة وقال: (لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها، فقال العباس إلا الإذخر يا رسول الله فقال: إلا الإذخر) قالوا: إن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان قد سكت سكوتاً يسيراً ولكن العباس ذكره وقال: (إلا الإذخر، فقال هو: إلا الإذخر) وأصبح الإذخر مما يستثنى؛ لأنهم كانوا يستفيدون منه في بناء دورهم، وفي صناعة سيوفهم، وحليهم؛ لأنه توقد به النار، بعد هذا انتقل المصنف إلى مسائل أخرى مختلف في شرطيتها.

ما الضابط في الوقت؟

الذين أجازوا الوقت اليسير ضبطوه بالمجلس، قالوا: ما دام في المجلس والكلام متصل يعني في نفس القضية لم يخرج عن القضية التي كان الكلام فيها أما إذا كان في المجلس وطال وانتقل الكلام إلى موضوع آخر فلا يقبل، ولعلهم أخذوه أيضًا من خيار المجلس فخيار المجلس يعني يستمر ما دام المتبايعان في المجلس ومن العلماء من قال: إذا قطعوا الحديث في هذه المبايعة وانتقلوا إلى الكلام في موضوع آخر انتهى خيار المجلس، ومنهم من يقول: بل يستمر ما لم يتفرق ببدنيهما، فإذن الذين أجازوا التأخير اليسير يمكن أن يضبطونه بأن يكون في المجلس وأن يكون الكلام لم يخرج عن القضية التي كانت مدار الحديث والتي أراد أن يستثني منها، هذا يعني هو قولهم وهو قول عند بعض علماء الحنابلة.

في حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم: (لا ضرر ولا ضرار) هل يدخل في العموم أم الخاص؟

لاشك أن هذه قاعدة عامة، وقوله -صلى الله عليه وسلم: (لا ضرر ولا ضرار) أخذوا منها قاعدة عامة من القواعد الكلية الكبرى" نفي الضرر"، لكن هذا العموم أيضًا لابد له من ضبط ولابد له من تقييد، فالفقهاء تكلموا عند القاعدة وبينوا أنها ليست على إطلاقها وأنه لا يقع ضرر، وإنما المقصود به نفي الضرر غير المستحق أما قتل القاتل فهذا ضرر به ولكنه مستحق عليه، جلد الزاني مثلاً أو قطع السارق هذا يلحق به ضرراً ولكنه مستحق عليه، فالضرر المنفي هو أن يكون ضرراً من غير إضراراً بالغير من غير حق أما حينما يكون هناك له مبرر شرعي وله سبب شرعي فلا، ولهم قيود أخرى ليس هذا مجال بحثها، فهذا من صيغ العموم نحن عرفنا أن من صيغ العموم، النكرة في سياق النفي، قال المصنف: (لا في النكرات)، يعني تقدم "لا" على النكرات تفيد العموم (لا ضرر)، هذا (ضرر) نكرة في سياق نفي، لابد أن نعرف كيف نطبق القواعد التي ندرسها.

الأخ الكريم من إيطاليا يقول: فضيلة الشيخ، قول النبي -صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم: (أنا لا أصافح النساء) هل الأمر خاص به أو بكل الأمة؟

الأوامر والأفعال، أفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم- هذا فعل، حكى الرسول -صلى الله عليه وسلم- فعلاً، فهذا حكاية فعل عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، أفعال الرسول -عليه الصلاة والسلام- وإن كان سيأتي الكلام فيها -إن شاء الله- مفصلاً لكن نقول: أفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم- يجوز للأمة الاقتداء به فيها ما لم يرد نص بالخصوصية، الجواز ما فيه إشكال، لكن هل يجب علينا الاقتداء به فيها؟ أو أن الأفعال على أصناف؟ نقول: إنها على أصناف بعضها يجب الاقتداء فيه وبعضها يستحب وبعضها يجوز ويباح فقط، ولا نستطيع أن نفصل أما في مثل هذه الصورة يعني في المثال نفسه، الذي ذكره، فالنبي -صلى الله عليه وسلم- أخبر عن نفسه أنه لا يصافح النساء، ولكن هل أثر عن أحد من صحابته أنهم كانوا يصافحون النساء وأقرهم على ذلك، لو ثبت هذا لقلنا هذا جائز، لكن الذي نعرفه أنهم ما كانوا يمسون، يعني ما تمس أيديهم أيدي النساء، وإنما إذا أراد أن يسلم على قريبة له ليست محرماً يقول: السلام عليكم، إما من وراء حجاب أو تكون المرأة في كامل لباسها الشرعي، ويسلم في غير ريبة، يعني يكون بحضرة محارمها هذا لا بأس به، فقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- وحده: (إني لا أصافح النساء) هذا حكاية عن فعله هو -عليه الصلاة والسلام- وأما تحريم المصافحة مثلاً هذا قد يؤخذ من أدلة

أخرى يعني قد يؤخذ من أدلة أخرى، وليس المجال الآن مجال تفصيل في هذه المسألة لكن هذا فعل من أفعال الرسول وأفعال الرسول منها ما يجب الاقتداء به فيه ومنها ما يعني يستحب ومنها ما يباح، وهذه سيأتي تفصيلها، والرسول هنا -صلى الله عليه وسلم- نفى الفعل قال: إني لا أفعل كذا، فنفيه للفعل هل يؤخذ منه وجوب الاقتداء به، يعني كثير من العلماء يقولون: حينما يقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- مثل هذا الحديث في مجال التحرز من الإثم، معناه نحن مأمورون بالاقتداء به في ذلك، نحن مأمورون بالاقتداء به فالله تعالى يقول: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُو) [الحشر: ٧]، فهذا الفعل بين الرسول أنه لا يفعله، ونحن نقتدي بالرسول -صلى الله عليه وسلم- في ذلك وهذه الأمور يعني التي يمكن أن تجر إلى المحرمات المنصوص عليها، لابد من التحرز منها.

تقول الأخت الكريم: ذكرتم حفظكم الله أن التحريم يتجه إلى ذات المنهي عنه وصفته، فهل من مثال لاتجاه التحريم لصفات الشيء؟

نحن ضربنا مثالاً بالأمس ضربنا مثالاً لاتجاه التحريم إلى الصفة. الشروط من الصفات، أي: حينما يتجه التحريم إلى الشرط، يكون قد اتجه إلى صفة من صفات الفعل، يعني حينما ورد مثلاً النهي مثلاً عن الغصب، فمن غصب شيئًا واستتر به مثلاً في الصلاة، بعض العلماء يقول هذا متجه إلى شرطه، وشرطه من صفاته، لكن هناك من يجعل المثال المناسب لهذا يقول: المنهي عنه لصفة من صفاته هو صيام يوم النحر، كيف هذا؟ يقول: الصيام أصلاً مشروع ولكن كون الصيام في يوم النحر هذا صفة من صفاته؛ فلهذا حرم، ومنع، والبيع بعد نداء الجمعة، يقول أيضًا: كون البيع بعد نداء الجمعة الثاني، هذا صفة من صفاته ويحرم لذلك، البيع مع الربا: كون البيع فيه زيادة ممنوعة شرعاً، يعني باع مثلاً دراهم بدراهم مع الزيادة هذا منهي عنه؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول: (الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل، فمن زاد أو استزاد فقد أربى)، فإذا باع الذهب بالذهب أو الفضة بالفضة، أو ما يقوم مقام الذهب كالنقود الورقية الآن بجنسه بعملة من نفس الجنس مع الزيادة، فإن أصل العقد غير ممنوع؛ لأنه صرف، ولكن حينما تكون هناك زيادة –في الصفة- الزيادة هي التي سببت التحريم فهذا منهي عنه لوصفه، يعني هذا هو المنضبط، أن هذه منهي عنها لوصفها الملازم.

الأخ الكريم من المغرب يقول: متى يكون التنازع في الاستثناء بين أن يكون متصلاً أو منفصلاً؟ وما الفرق بينهما؟

السؤال غير واضح، التنازع في الاستثناء، ما نعرف هناك تنازع أما الاستثناء المتصل والمنفصل، فهذا يبحثونه النحاة

يعني إذا كان يقصد بالاتصال: الاتصال الذي ذكرناه شرطاً من شروط الاستثناء، لعله يقصد هذا، يقصد درس اليوم، إذا كان يقصد الاتصال الذي هو شرط فالاتصال معروف: الكلام المتصل، يتكلم الإنسان ويستثني في أثناء كلامه، يعني لو قال مثلاً: نسائه طوالق إلا فلانه، فهذا كلام متصل، لكن لو قال: نسائه طوالق ثم تنحنح ثم قال: إلا فلانة، نقول هذا متصل حكماً، لكن هو حقيقة انقطع، انفصل الكلام؛ لأنه سكت قليلاً وأما الفاصل الطويل، فهو أن يسكت وبعد يوم أو يومين يقول: إلا كذا، وهذا هو الذي قلنا إنه لا يعتبر ولا يعتد به إذا طال الفصل.

أحسن الله إليكم يا شيخ، بقي معنا جزء من مقطع؟

بقي جزء يسير يعني هو المصنف ذكر شرطين فقط، شرط عدم الاستغراق وشرط الاتصال ثم أشار إلى مسألة أخرى وهي قال: (ويجوز تقديم الاستثناء على المستثنى منه ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره)

أما جواز تقديم الاستثناء على المستثنى منه، هذا ما يترتب عليه كبير فائدة؛ لأن الاستثناء يقصد به كل ما يمكن أن يخرج شيئًا من الجملة، يعني مثل قول الرسول -صلى الله عليه وسلم: (إني والله -إن شاء الله- لا أحلف على يمين وأرى غيرها خير منه)، فقدم (إن شاء الله)، فالتعليق بالمشيئة هنا يفهم منه الاستثناء؛ أنه يستثني ولا يقصد التعميم (إني والله إن شاء الله) إن شاء الله، يعني استثنى من اليمين، يعني: (إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين وأرى غيرها خير منها إلا كفَّرت عن يميني وفعلت الذي هو خير)، فقوله: (إني والله إن شاء الله) فلو لم ترد كلمة إن شاء الله لكانت العبارة: إني والله لا أحلف على يمين وأرى غيرها خير منها إلا كفَّرت، لكن هل الإنسان يضمن نفسه أنه كلما حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها يستطيع أن يكفر، قد يأتيه يوم ما يستطيع التكفير فالرسول -عليه الصلاة والسلام- قد يصد عن ذلك وقد يذهل وقد يغفل، فالرسول -عليه الصلاة والسلام- علقها على المشيئة حتى لو حصل مرة من المرات وحلف على يمين، ورأى غيرها خير منها ثم لم يكفر وإنما أمضاها لا يكون قد حنث، لعلكم استوعبتم المقصود، (إني والله إن شاء الله) يعني لو حذفنا (إن شاء الله) هذا بمثابة الاستثناء، يعني ليس دائماً كل ما حلفت على يمين وأرى غيرها خير منها، أكفر، لكن لمشيئة الله، فالرسول -صلى الله عليه وسلم- قدم هذا وجعلوه مثالا لتقديم المستثنى أما في نصوص الشرع فلا أجد يعني تقديماً لـ"إلا" يعني استثناء بـ"إلا" لا أعرف نصاً فيه يمكن أن يقول إلا كذا ثم يأتي المستثنى لكن بغير "إلا" يعني بطريق الشرط يمكن، مثل هذا الحديث، يعني استثنى ما يدخل تحت مشيئة الله -جل وعلا- أما ما لم يشأه الله فإنه لن يكون.

أما المسألة الأخرى فهي تتعلق أيضًا بشرط من شروط الاستثناء وهي جواز الاستثناء من الجنس ومن غيره، قال: ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره، هذه المسألة بعضهم يعني يجعلها في الشروط، ويقول يشترط في الاستثناء أن يكون من الجنس كيف من الجنس يعني أنك لا تستثني الدراهم مثلاً من الدنانير، ولا تقول مثلاً: كيف تستثنى الدراهم، تقول له: علي ألف دينار إلا مائة درهم، مثلاً لو قلت هذا يقولون هذا الاستثناء باطل؛ لأنه استثناء من غير الجنس، فالمستثنى منه الذي هو الأول دنانير، فكيف تخرج من الدنانير دراهم، من العلماء من قال: لابد أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، طيب وما عدا ذلك، يعني ما ورد في صيغته الاستثناء من غير الجنس قال هذا نحمله على معنى الاستدراك ويكون بمعنى لكن، (لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ تَأْثِيماً (٢٥) إِلاَّ قِيلاً سَلاماً سَلاماً (٢٦)) [الواقعة: ٢٥، ٢٦]، فهل قول (سَلاماً سَلام) هو من اللغو والتأثيم، لا، ليس منه، ليس من جنسه، قال: هنا نحمل "إلا" على معنى "لكن" فلا تكون بمعنى الاستثناء (لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ تَأْثِيماً (٢٥) إِلاَّ قِيلاً سَلاماً سَلاماً (٢٦)) [الواقعة: ٢٥، ٢٦]، فقالوا المستثنى هنا ليس من جنس المستثنى منه، ماذا يصنع الذي اشترط في الاستثناء أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه؟ يقول: هذا ليس من باب الاستثناء وإلا هنا نحملها على معنى لكن، إذن المسألة محل خلاف، في أنه هل يشترط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه؟

- فمن العلماء من اشترط ذلك، وقال: لا يجوز أن تستثنى من الشيء إلا ما هو من جنسه.
- ومنهم من لم يشترط ذلك والمصنف مع الذين لا يشترطون وهو الصحيح -إن شاء الله- الصحيح أنه لا يشترط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.
- ولكن الإمام أحمد في المشهور عنه قال: «إنه يجوز استثناء الدراهم من الدنانير؛ لأنها جنسها قريب من بعض كلها أثمان» فيجوز أن نستثني من الدنانير دراهم ومن الدراهم دنانير، فلو قال له: علي ألف دينار إلا خمسين درهماً نقول: ننظر ماذا تساوي الخمسين درهم من الدنانير، وعملاتنا اليوم مثلاً لو قال له علي ألف ريال إلا عشرة دولارات، نقول: ننظر ماذا يساوي عشرة دولارات بالريالات، فنحسمها وما بقي منه هو قد أقر به واعترف، وأما ما استثناه فإنه يكون قد أنكره ولم يعترف به، هذا يعني هو الصحيح -إن شاء الله- أنه يجوز مثل هذا.
- الشافعي ذهب إلى أبعد من ذلك، وقال: يجوز أن يقول له علي عشرة دراهم إلا ثوباً مثلاً -إذا كان الثوب يساوي درهمين مثلاً أو ثلاثة -يجوز أن يقول له علي عشرة دراهم إلا ثوباً، فننظر ما قيمة الثوب، ما قيمة الكسوة فنحسمها مما أقر به، فهذه مسألة يستفيد منها القضاة والمفتون في مجال الإقرار وفي مجال الوصايا، والأقارير والأيمان، مسائل الاستثناء يعني على وجه الخصوص إنما يستفاد منها على مثل هذا؛ لأن نصوص الشرع يعني لا تكثر فيها هذه الأمثلة.

هذا يعني خلاصة ما تكلم عنه، قال: (ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره)، وهذا شرحناه وتوقفنا عنده.

الأخ الكريم يقول: نبغي من الشيخ أن يحيلنا إلى كتاب مفصل وفيه أمثلة كثيرة على أصول الفقه تكون مختصرة، ونريد من الشيخ أن يكثر من الأمثلة، أثناء شرح أي، يعني شرح المتصل أو الاستثناء، يكثر من الأمثلة؛ لأن الأمثلة تنفعنا إن شاء الله؟

الأخ الكريم يقول: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، عندي سؤالين: السؤال الأول: متى يكون الخطاب خاصاً بالرسول -صلى الله عليه وسلم؟

السؤال الثاني: قوله -صلى الله عليه وسلم- للمريض: (طهور إن شاء الله) وللموتى: (ونحن إن شاء لكم لاحقون) ماذا يقصد -عليه الصلاة والسلام- بهذا؟

شيخ قبل أن نجيب على الأسئلة لعلنا نستكمل بعضاً من .

لا بأس.

قال المؤلف: (وَالشَّرْطُ : يَجُوزُ أَنْ يَتَأَخَّرَ عَنْ الْمَشْرُوطِ ، وَيَجُوزُ أَنْ يَتَقَدَّمَ عَنِ الْمَشْرُوطِ .
وَالْمُقَيَّدُ بِالصِّفَةِ : يُحْمَلُ عَلَيْهِ الْمُطْلَقُ ، كَالرَّقَبَةِ قُيِّدَتْ بِالإيمَانِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ ، وَأُطْلِقَتْ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ فَيُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ)

بعد أن ذكر فيما سبق الاستثناء من المخصصات المتصلة ذكر أيضًا هنا الشرط، الشرط من المخصصات المتصلة ولعلنا نحصر كلامنا في الشرط وما ذكر معه في مجال التخصيص.
الشرط المقصود: هنا الشرط اللغوي، إذا ذكر الشرط في باب التخصيص، وأنه من المخصصات فمقصودهم الشرط اللغوي، يعني الذي يكون بأدوات الشرط المعروفة، مثل (إن ، من ، م) الشرطية، هذا هو المقصود بالشرط هنا، فيكف يكون التخصيص بالشرط؟
ما مثال التخصيص بالشرط، نحن ضربنا مثال للتخصيص بالاستثناء في قوله تعالى: (إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا (٣)) [وَالعصر: ٢، ٣]، وهنا نقول مثال التخصيص بالشرط هو
- قوله تعالى: (وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ) [النساء: ١١]، فقوله: (إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ)، خصص عموم الآية قبلها، الآية قد يفهم منها أن كل أبوين يرث كل منهما السدس، لكن لما قال (إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ)، هذا شرط خصص العموم الذي فهمناه من أول الآية وهو شرط متأخر هذا مثال للشرط المتأخر الذي خصص العام السابق له.
- ثم قال: (فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ) [النساء: ١١]، فهذا شرط متقدم، ثم قال: (فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ) [النساء: ١١]، أيضًا، فهذا شرط متقدم: إن كان له إخوة فلأمه السدس، فقوله للأم السدس، لو أخذ هكذا من غير الشرط الذي قبله، لعم كل أم، سواءً كان لها إخوة أو ليس لها إخوة لكن لما قال: (فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ) [النساء: ١١]، عرفنا أنهم يحجبونها إلى السدس، من الثلث إلى السدس، فهذا مثال للشرط المتقدم والمتأخر.
- ومنه أيضًا قول الرسول -صلى الله عليه وسلم: (تجدون الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهو) وقوله: (الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام) ثم قال: (إذا فقهو) هذا شرط متأخر قيد أنه ليس كل خيار يكون خياراً إلا إذا كان فقيهاً.
فهذا مثال للتخصيص بالشرط، متقدماً ومتأخراً.
ثم قال: (والمقيد بالصفة يحمل على المطلق)، الحقيقة أن الكلام هنا في العام ولكن المصنف من المتقدمين الذين ربما يعني لم يريدوا التفريق بين المطلق والمقيد والعام والخاص وربما سموا العام مطلقاً والمطلق عاماً، وهذا يرد كثيرًا في كلام المتقدمين وهو منهم، فهنا أدخل الكلام عن المطلق والمقيد في الكلام عن العام لكن لعلنا نأتي بالصفة المخصصة ثم ندع الكلام عن الإطلاق والتقييد لمرحلة تالية، يعني نتكلم عن المطلق والمقيد في مرحلة تالية سواءً الآن إذا اتسع الوقت أو في درس قادم.
فنتكلم أولاً عن المخصصات ، فهو ذكر التخصيص بالاستثناء والتخصيص بالشرط عندنا التخصيص بالصفة، الصفة التي تخصص العام عند الأصوليين ما المقصود بها؟ لا يقصدون بها النعت فقط، بل ما هو أعم من ذلك، كل وصف أو معنى يمكن أن يحصر عموم العام في بعض الأفراد أو يخرج بعض الأفراد هذا يسمونه صفة، سواءً كان جاراً ومجروراً أو كان نعتاً أو كان حالاً فهذه كلها يعدونها من التخصيص بالصفة، ما مثال التخصيص بالصفة؟ مثال التخصيص بالصفة:
- قوله تعالى: (وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) [النساء: ٢٥]، فلفظ (فَتَيَاتِكُمُ) هنا جمع مضاف إلى معرفة وهي من صيغ العموم، كما عرفنا الجمع المعرف بأل أول المضاف إلى معرفة من صيغ العموم ثم قال في وصفهن: (الْمُؤْمِنَاتِ) هذا الوصف بالإيمان في قوله (الْمُؤْمِنَاتِ) قيد، خصص عموم قوله (فَتَيَاتِكُمُ) فذهب جمهور العلماء إلى أن من لم يستطع مهر الحرة يجوز له أن يتجوز أمة لكن لابد أن تكون مسلمة، من أين أخذوا هذا؟ قالوا من قوله تعالى: (مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) [النساء: ٢٥]، فوصف الفتيات بالإيمان هذا خصص عمومهن فلم يعد لفظ فتيات عاماً في المسلمة وغير المسلمة، هذا مذهب الجمهور، أما الحنفية فلأجل أنهم لا يرون التخصيص بالصفة ولا يرون العمل بمفهوم المخالفة يقولون: إن غير المسلمة مسكوت عنها، الآية دلت على أن من لم يجد مهر الحرة يتزوج أمة مسلمة، لكن ما قالت: لا تتزوج أمة كافرة، هذه مسكوت عنها فيطلب حكمها من غيره من الأدلة، يقولون: فطلبنا الحكم فوجدنا أن الله -جل وعلا- أجاز لنا نكاح الكتابيات يعني من اليهود والنصارى، أجاز لنا نكاحهن فيجوز نكاح الأمة الكتابية، أما الأمة المشركة غير الكتابية فإنه لا يجوز نكاحها، فإن هذا التخصيص قال به الجمهور وغيرهم لا يقول به.
- قوله تعالى: (وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ) [النساء: ٩٣]، لو لم تأتي كلمة (مُّتَعَمِّد) وهي حال هنا والأصوليون يسمونها صفة ويجعلونه من التخصيص بالصفة، لو لم ترد كلمة: (مُّتَعَمِّد) أصبحت من يقتل مؤمنا فجزائه جنهم، لكن هل كل من قتل مؤمناً يعني ولو خطأ يستحق هذا العقاب؟ الجواب لا، بدليل قوله تعالى: (مُّتَعَمِّد) فقوله (مُّتَعَمِّد) هذا تخصيص بالصفة، كانت الآية عامة لولا هذا التخصيص، فهذا هو التخصيص بالصفة، طبعًا لا يقول قائل: إذن الحنفية الذين لا يرون التخصيص بالصفة يقولون: المخطئ كالمتعمد نقول: لا، ما يقولون

بهذا بل هم مع الجمهور، لماذا إذن؟ مع أنهم ما يقولون بالتخصيص؛ لأنهم يقولون العقوبة لا تثبت إلا بنص من الله -جل وعلا، فالله -جل وعلا- نص على عقوبة المتعمد بهذه العقوبة، فلا نأتي على غير المتعمد ونقول أنت مثله، يعني النص هنا سكت عن غير المتعمد في هذه الآية، ما أثبت له هذه العقوبة العظيمة، إذن هو لا يعاقب بهذه العقوبة العظيمة، يعني بقي الحقيقة المطلق والمقيد، وهذا بودي لو أننا نأخذه بوقت أطول؟

نأخذه في الدرس القادم -إن شاء الله وبإذن الله تعالى-، الأخت الكريمة من السعودية تقول: السلام عليكم، ما الكتب التي تنصحون بقراءتها لمن تخصص بالدراسات العليا بأصول الفقه؟

يا شيخ نعود إلى سؤال الأخ الكريم، سأل عن كتاب مفصل في أمثلة عن أصول الفقه والأخت الكريمة أيضًا سألت عن كتب أو مراجع لأصول الفقه؟

نعم الكتب كثيرة الحقيقة يعني سؤال الأخ هو إذا كان يسأل عما يمكن أن يستفيد منها، يعني المبتدؤون في دراسة هذا العلم فنحن ذكرنا في أظن الحلقة الأولى أو الثانية أن هناك بعض الكتب الحديثة التي يمكن الاستفادة منها:

- إن كان السؤال عن الكتب الموسعة التي يريد أن يرجع إليها المختصون، فأنا أنصح بالبحر المحيط للزركشي من حيث الأمثلة، هو غني بالأمثلة، ولا يكاد يعني يمر شيء إلا ويضرب له أمثلة، ولكن أيضًا قد يوجد فيه بعض الخلل الطباعي، والسقط أحيانًا، والذي ليس متمكناً من هذا العلم ربما لا يستدرك المقصود وربما يشكل عليه.

- أما من الكتب الحديثة فقلت ذكرنا مجموعة من الكتب مثل كتاب الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان، فيه كثير من الأمثلة، فيه هناك كتب تعتني بالفروع إذا كان السائل يريد تخريج الفروع على الأصول مثل القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام البعلي الحنبلي هذا يعني مثل على كثير من القواعد الأصولية التي ذكرها أيضًا، يعني هناك كتاب للدكتور مصطفى سعيد الخن أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في الفروع الفقهية وكتابه هو عبارة عن رسالة أيضًا تعرض لأمثلة للفروع المبنية على قواعد أصولية وبين فيها يعني ما يتعلق بسبب الخلاف.

الكتب كثيرة فالكتب الحديثة هي تناسب المبتدئين أما الذين تقدموا في العلم كما أسمع الأخت تسأل عن كتب تناسب الدراسات العليا يعني هذه يمكن أن يسأل عنها أستاذ الدراسات العليا - إن شاء الله - في حينه والمجال الآن ما أظنه مجال سرد لتلك الكتب.

الأخ الكريم يسأل: سؤاله الأول: متى يكون الخطاب خاصاً للنبي -صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم؟

الخطاب قد يكون عاماً للأمة وقد يكون خاصة للرسول -صلى الله عليه وسلم- كيف نعرف خصوصية الخطاب أو خصوصية الأمر أو النهي؟ لا يعرف خصوصية الأمر أو النهي إلا بنص من الله -جل وعلا- أو من الرسول -صلى الله عليه وسلم- هذا هو الطريق الوحيد لمعرفة خصوصيته لابد أن يكون هناك نص أو يكون فيه إجماع مثلاً من الصحابة وإجماعات الصحابة طبعًا تكون على نصوص لكنها قد ينسى ولا ينقل هذا النص فينقل لنا الاتفاق والإجماع على الخصوصية هذا هو الطريق إما أن يكون هناك نص صريح من كتاب أو سنة أو إجماع وقد نستدل عليه ببعض القرائن مثلاً حينما يأمر بأشياء ويفعل غيرها قد نستفيد من هذا أنه غير داخل في هذا الأمر كما قال بعض العلماء، لكن الصحيح أن هذا وحده لا يكفي، لابد أن يبين الرسول -عليه الصلاة والسلام- أنه خاص به، كما قال في الوصال: (إني لست كأحدكم إني أبيت يطعمني ربي ويسقين) وكما هو معروف في الأمور التي ثبت أنها خصوصية للرسول -صلى الله عليه وسلم- كما جاء في المرأة التي زوجت نفسها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بغير مهر، (وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) [الأحزاب: ٥٠]، فانظر كيف نص على الخصوصية، فهذا يدل على أن ما لم يرد نص على خصوصيته ولم يقم اتفاق وإجماع على خصوصيته فإنه ليس خاصاً بالرسول -صلى الله عليه وسلم- وإنما الأصل فيه العموم.

سؤاله الآخر يقول: (طهور إن شاء الله) وللموتى: (إن شاء الله) ماذا يقصد؟

هذا الأول من باب الدعاء، يعني حينما نقول للمريض: (طهور إن شاء الله) يعني نسأل الله -جل وعلا- أن يطهرك بهذا المرض من ذنوبك، يسأله أن يطهره من هذا المرض بالذنوب، فإن الذنوب مكفرات، فالرسول -عليه الصلاة والسلام- يقول: (ما يصيب المؤمن شيء من نصب ولا وصب، حتى الشوكة يشكاها إلا كفر الله بها عنه من سيئاته وخطاياه)، فالأمراض مكفرات إذا صبر الإنسان واحتسب فالزائر للمريض حينما يقول: طهور، يعني يسأل الله أن يكون طهوراً، وإن كان هذا ليس له مدخل، أما الآخر فهو قد يكون من باب التيمن، يعني تعليق الأمر على المشيئة أحيانًا يكون من باب التبرك والتيمن، وأحياناً يكون من باب التعليق؛ ولهذا يقول بعضهم مثلاً: قل إن شاء الله يقول: أقولها تحقيقاً لا تعليقاً، أقولها تحقيقاً لا تعليقاً بمعنى أنني أقول هذه الأشياء لأجل التبرك ولأجل أن يوفق الله إلى فعلها، فالإنسان قد يقول إن شاء الله بقصد التبرك والتيمن، ولا يقولها بقصد التعليق، إذا قالها بقصد التعليق يكون يجري عليه أحكام ما قلناه من التعليق على الشرط.

وقبل أن نختم نريد أن نأخذ سؤالي الحلقة القادمة - إن شاء الله تعالى-؟

السؤال الأول: ما مثال التخصيص بالشرط؟ يعني المصنف ذكر أن التخصيص قد يكون بالاستثناء وقد يكون بالشرط وقد يكون بالصفة، ما مثال التخصيص بالشرط؟

السؤال الثاني: ما شروط صحة الاستثناء؟ أو اذكر شروط صحة الاستثناء؟ ونكتفي بما ذكره المصنف؟ وإلا فهناك شروط يعني محل خلاف لكن نكتفي بما ذكره المصنف؟

الدرس السابع
المطلق والمقيد

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

في الدرس الماضي كنا مع المؤلف حين كلامه عن مخصصات العموم وذكر لنا المخصصات المتصلة ومثل لها وكان من هذه المخصصات الاستثناء وذكر من شروط الاستثناء الاتصال أن يكون متصلاً حقيقة أو حكماً وأنا أريد تفصيل حول حقيقة أو حكماً. ما معنى قولهم في الاستثناء أن يكون متصلا حيقيقة أو حكماً؟

حقيقة: مثاله أعتقت عبيدي إلا سعيدا، أماً حكماً: فيكون بينها فاصل اضطراراي مثاله كالعطاس والسعال

نعم إذا كان الفاصل اضطرارياً يسيراً فإنه يكون كالمتصل حكماً؛ ولهذا يسمونه متصلا حكماً.

أيضا مما قاله المؤلف: إنه يجوز الاستثناء من غير الجنس فما مثال الاستثناء من غير الجنس؟

أعطيتك ألف دينار إلا خمسين درهما

هذا مثال صحيح. استثناء الدراهم مثلا من الدنانير، أو استثناء الدولارات من الريالات، بل ذكرنا أن الشافعي أجاز استثناء الثوب من الدراهم، والمصنف شافعي؛ ولهذا نص على أنه يجوز الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس.

كنا قد طرحنا سؤالين في نهاية الحلقة القادمة

السؤال الأول عن طلب التمثيل للتخصيص بالشرط، مثال التخصيص بالشرط.

هل عندكم جواب؟

السؤال الثاني: كان عن شروط الاستثناء؟

هو أن يكون متصلاً بالكلام

أن يكون متصلاً بالكلام، وألا يكون مستغرقاً لجميع المستثنى منه، يعني لا تقول له: عليَّ عشرة إلا عشرة مثلاً، فهذان الشرطان الرئيسان اللذان ذكرهما المصنف -رحمه الله تعالى- واكتفى بهما.

نستعرض الأجوبة: تقول: أولاً: الشرط: من المخصصات المتصلة الشرط اللغوي إن ومن الشرطية، وينقسم إلى قسمين: شرط مؤخر، وشرط مقدم،

- فأما التخصيص بالشرط المؤخر مثاله: قوله تعالى: (وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ)[النساء: ١١]، و"إن" هنا شرط خصَّصَ العموم هو شرط مؤخر.

- ومثال في شرط المقدم قوله تعالى: (فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ)[النساء: ١١]،هنا "فإن" شرط مقدم.

شروط الاستثناء هي:

- أولاً: لابد أن يبقى من المستثنى شيء، وأن لا يكون الاستثناء مستغرقاً، يعني كل المستثنى منه، ويكون هذا إذا كان رقماً أو عدداً.

- ثانياً: أن يكون متصلا بالكلام إما حقيقة أو حكماً: متصلاً، حكماً مثلاً عندما يكون مثلا فاصلا كنحنحة أو غيرها.

- ثالثاً: الاستثناء المتأخر منه من يقول بالمتأخر بسنة أو سنتين

هذه إضافة[ثالثاً] وما سألنا عنها، إن كان هناك أسئلة أخرى.

أجابت السؤال الأول: حديث ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- (أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال يوم فتح مكة إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض، لا يعضد شوكه ولا يختلى خلاه، فقال العباس يا رسول الله إلا الإذخر) [رواه البخاري ومسلم].

إجابة السؤال الثاني: اتصاله بمستثنى منه حقيقة أو حكماً المستثنى للكل فلا يصح، فلو قال: عليَّ مائة إلا مائة لزمته كلها هذا في العدد، أما إن كان من صفة فيصح وإن خرج الكل أو الأكثر، مثاله قوله تعالى: لإبليس (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ)[الحجر: ٤٢].

كذلك أجابت إجابة مطولة وذكرت مثال للسؤال الأول: (وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا)[النور: ٣٣].

السؤال الثاني: من الشروط ألا يكون منفصلاً، وثانياً شرط الاستثناء ألا يكن مستغرقا لما خلا، وثالثاً قول المؤلف -رحمه الله تعالى: والأصل فيه أن مستثناه من جنسه وجاز من سواه .

لا هذا لا داعي له، هما شرطان اللذان ذكرهما المؤلف شرطان فقط أما هذا فقلنا إنه شرط مختلف فيه والمصنف لا يرى أن أنه يشترط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

الإجابة الأولى إجابة نموذجية، أيضاً الإجابة الأخيرة التي ذكرتها إجابة سليمة وإن كان فيها زيادات غير مطلوبة ويكتفى عن غيرها بها، بقية الإجابات ربما بعض الإخوان ما فهم المقصود، مثلاً: الأخت التي ذكرت الحديث هي ذكرته على أنه دليل على جواز الاستثناء المتأخر، هذا حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- (حينما حرَّم مكة وقال: (لا يعضد شوكها ولا يختلى خلاها فقام العباس وقال: إلا الإذخر يا رسول الله فإنه لقيننا أو لقينهم وبيوتهم فقال الرسول -صلى الله عليه وسلم- إلا الإذخر)، فهذا يستدل به من أجاز الاستثناء المتأخر، ولكنه يكون استثناءً متأخر بوقت يسير وليس طويلاً، يعني ليس الأمر مفتوحاً بأن يستثنى متى شاء وفي أيٍ وقت شاء، وإنما بعضهم حدده بالمجلس يعني يكون في أثناء المجلس، وبعضهم حدده بأن يكون الكلام متواصلاً بين الموضوع نفسه، يعني لم يقطعوا الكلام في الموضوع نفسه فيجوز الاستثناء فيه وإن لم يكن متصلاً، وأما إذا انقطع الكلام في الموضوع وانتقلوا إلى موضوع آخر فإنه لا يجوز الاستثناء، والصحيح مذهب الجمهور أنه لا يجوز الاستثناء المتأخر بحال وإنما يستثنى من ذلك المتصل حكماً الذي يكون التأخير فيه قهريا من سعال أو نحنحة أو ما أشبه ذلك وهذا هو الذي يمكن أن يطرد مع كلام الفقهاء.

بقي إجابة أخيرة نستعرضها أجابت السؤال الأول: مثال التخصيص بالشرط قال تعالى (فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ)[التوبة: ٥]، أجابت السؤال الثاني: شروط الاستثناء هي: أولاً: اتصال المستثنى منه حقيقة أو حكماً. ثانياً: ألا يكون المستثنى أكثر من نصف المستثنى منه فلو قال له: عشرة دراهم إلا ستة لم يصح الاستثناء ولزمته العشرة كلها

نعم جواب موفق، وإن كان في المثال الأول لم تذكر العموم وإنما ذكرت الشرط الذي خصص فقط.

قال المؤلف -رحمه الله تعالى- (وَالْمُقَيَّدُ بِالصِّفَةِ : يُحْمَلُ عَلَيْهِ الْمُطْلَقُ ، كَالرَّقَبَةِ قُيِّدَتْ بِالإِيمَانِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ ، وَأُطْلِقَتْ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ فَيُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ .)

بسم الله، والصلاة والسلام على رسول الله.

المصنف لم يعقد باباً للمطلق والمقيد، وإنما عقد بابا للعام وتخصيصه، ولكنه جاء في آخر المخصصات المتصلة وذكر هذه العبارة حينما تكلم عن التخصيص بالاستثناء والتخصيص بالشرط والتخصيص بالصفة؛ سمى ذلك التقييد بالصفة، وقال التقييد بالصفة في بداية الكلام ثم قال: (والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق)، هذه قاعدة عند العلماء يذكرونها تحت باب المطلق والمقيد.

والمطلق يختلف عن العام، والتقييد يختلف عن التخصيص، ولكن المتقدمين من العلماء ربما أطلقوا كل واحد منهما على الآخر ربما سمو العام مطلقا والمطلق عاما ولكن المتأخرين من الأصوليين بعد استقرار الاصطلاحات أصبح الفرق بينهما ظاهرا وجلياً.

ومن أوضح الفروق بين العام والمطلق أن العام عمومه استغراقي شمولي يشمل جميع أفراده وأما المطلق فإن عمومه بدلي أو يسمونه عموم الصلاحية بمعنى أن كل واحد من أفراده يصلح أن يسد مسد البقية فهذا هو الفرق الرئيس بين العام والمطلق؛ ولهذا في الحُكم إذا جاء الأمر بالعام لابد من استيعاب المأمور به:

- لو أنه حلف أن يتصدق بماله مثلاً لابد أن يتصدق بالمال كله، فهذا عام يشمل جميع المال بجميع أنواعه.
- لكن لو حلف أن يتصدق بمال: بر في يمينه إذا تصدق بمال ولو يسير، يعني ما يسمى مالاً يكفيه وتنحل يمينه، يعني لو حلف أن يتصدق على فقير انحلت يمينه بالصدقة على فقير واحد، سواءً كان هذا الفقير من أقربائه أو بعيدا عنه سواءً كان مسلماً أو كافراً ذكراً أو أنثى، يعني لا فرق؛ هذا لأجل أن كلمة فقير هنا مطلقة لم تقيد بقيد ففيها عموم صلاحية يعني كل فرد يصلح ويسد مسد الآخر.
- أما في العام مثلاً لو قال: والله لأتصدقن على فقراء هذه القرية، هذا عام في فقراء القرية كلهم لو تصدق على اثنين أو ثلاثة منهم لا يبر بيمنيه حتى يتصدق على جميع فقراء القرية؛ لأنه عام.

فهذا فرق كبير بين المطلق والعام ولكن المصنف -رحمه الله تعالى- مع أنه لم يعقد باب للمطلق والمقيد أراد أن يبين أن التقييد قد يكون بالصفة وأن المقيد بالصفة المطلق يحمل عليه، فذكر هذه القاعدة أن: المطلق يحمل على المقيد وهذه يذكرها كل الأصوليون: المطلق يحمل على المقيد، لكن بعض الدارسين لا يعرف المقصود بها ولا يتأمل ما معنى يحمل؟ فالمراد بالحمل هنا: يفهم ويفسر بالمقيد، فإذا ورد اللفظ مطلقاً في موضع مثلا ثم ورد اللفظ نفسه مقيداً في موضع آخر فنحمل المطلق على المقيد، بمعنى أننا نفهم اللفظ المطلق الذي ورد في الموضع الأول

على أنه هو بعينه اللفظ المقيد والمعنى نفسه لا يتغير، فننقل القيد من هذا الموضع إلى الموضع الذي خلا عن القيد ويصبح كأن الموضعين مقيدان، ضرب له المصنف مثالاً يتكرر وروده عند كل الأصوليين وهو:

- قوله تعالى في كفارة الظهار: (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا)[المجادلة: ٣]، فلفظ "رقبة" هنا مطلق لم يحدد هل هذه الرقبة مؤمنة أو كافرة ذكراً أو أنثى؟ يعني لم يحددها ولم يصفها بوصف، ثم في كفارة القتل قال: (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ)[النساء: ٩٢]، فجمهور العلماء قالوا نحمل المطلق على المقيد فالرقبة المذكورة في الظهار نفهمها ونحملها على أنها رقبة مؤمنة مع أنها ما وصفت هناك بالإيمان، لكن نحن نحملها على ذلك، نحملها على أنها رقبة مؤمنة ولا نجيز إلا أن يعتق رقبة مؤمنة - المظاهر من زوجته- فهذا معنى قولهم: يحمل المطلق على المقيد، يعني نفهمه على أنه هو بعينه المقيد من حيث الحكم.

مسألة حمل المطلق على المقيد العلماء يتكلمون عنها بتفصيل، ويقولون: إن هناك فرقاً بين أن يكون السبب-سبب الحكم- واحداً والحكم واحداً وبين أن يختلفا في الحكم أو يختلفا في السبب، لكن خلاصة ما يقولونه في هذا: إن النظر إلى الحكم -أننا ننظر إلى الحكم- فإن كان الحكم واحداً في الموضعين، حملنا المطلق على المقيد بمعنى أننا نقيد المطلق في الموضع الثاني الذي لم يرد فيه القيد، نقيده ونفهمه على أنه مقيد كهذا الموضع، مثل المثال الذي ذكرناه قبل قليل الحكم واحد: كل منهما إعتاق رقبة في كفارة فنحمله في الظهار على أنه مثل الحكم الثابت في كفارة قتل الخطأ فنقول لابد أن تكون الرقبة مؤمنة.

هذا يا شيخ حكم فقط

من حيث الحكم نعم أما اللفظ يبقى كل على حاله وهذا مذهب الجمهور.

الحنفية قالوا: لا ننقل حكماً إلى حكم، المطلق نبقيه على إطلاقه في موضعه والمقيد نقيده، فحيث سكت الله -جل وعلا- عن صفة الرقبة في كفارة الظهار نسكت، ونقول الرقبة يجزئ فيها الكافرة والمسلمة، وأما في القتل الخطأ فقد نص الله على صفة الإيمان فلابد أن تكون الرقبة مؤمنة.

الجمهور الذين حملوا المطلق على المقيد وقيدوا آية الظهار بما جاء في آية القتل:

- منهم من يقول: هذا حكم نفهمه من اللفظ يعني بمقتضى اللغة ويقولون إن العرب من عادتهم أن يفعلوا ذلك فربما استشهد بعضهم بقول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

فيقولون التقدير نحن بما عندنا راضون وأنت بما عندك راض ولكن الشاعر ما ذكر راضون في الأول قال:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

فيقولون هذا معنى لغوي.

- ومن العلماء من قال: بل هو معنى شرعي نستفيده بطريق القياس.

- ومنهم من قال بل عرف الشرع هو الذي دل على ذلك.

فمن الذين حملوا المطلق على المقيد من يقول نحمله عليه بطريق القياس فنحن نقيس الرقبة المذكورة في كفارة الظهار على الرقبة المذكورة في كفارة القتل ونقول كل منهما كفارة فحيث قيدت هنا بالإيمان يجب أن تقيد هناك فهذا من باب القياس، هذا من جهة ما اتحد فيه الحكم.

أما حينما يختلف الحكم -اللفظ يقيد في موضع ويطلق في موضع ولكن الحكم مختلف- فإنه لا يحمل المطلق على المقيد، مثال ذلك: اليد مثلاً في القطع (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)[المائدة: ٣٨]، ولم يقل من أين تقطع وإنما جاءت مطلقة (فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) يحتمل أن يكون المراد تقطع من الكوع وأن تقطع من المرفق أو تقطع من المنكب وفي الوضوء قال: (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)[المائدة: ٦]، فالحكم هنا مختلف تماماً: في أحد الآيتين الحكم هو القطع وفي الآية الثانية الحكم هو الغسل، فلا نحمل المطلق على المقيد ونقول ما دام أن اليد وردت مقيدة في الوضوء فليكن القطع مثلا في المرفق، ما نحمل المطلق على المقيد في مثل هذه الصورة.

اختلاف الحكم

نعم؛ لأن الحكم مختلف هذا أعدل الأقوال فيها هناك من الشافعية من توسعوا قليلاً وقالوا: أنه إذا اختلف الحكم والسبب واحد يمكن أن نحمل المطلق على المقيد لمجرد الاتفاق في السبب ومثلوه بآية الوضوء وآية التيمم ففي الوضوء قال: (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)، وفي التيمم قال: (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ)[المائدة: ٦]، ولم يذكر إلى أين نمسح من اليد فبعض الشافعية قال: ينبغي أن يحمل المطلق على المقيد؛ لأن السبب واحد -سبب الوضوء والتيمم واحد- وهو الحدث أو إرادة الصلاة فما دام السبب واحداً ينبغي أن نحمل المطلق على المقيد فيقولون: إذا تيمم يسمح وجهه ويديه إلى المرفقين.

هذا طبعاً قول مرجوح. أولاً: لأن الحكم مختلف، وثانياً: لأنه قد ورد نص صريح في صفة التيمم وأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (إنما كان يكفيك أن تقول بيدك هكذا ثم ضرب بيده الأرض فمسح وجهه بباطن كفيه

ومسح ظهور الكفين بعضهما ببعض) فهذا نص صريح في صفة التيمم بالإضافة إلا مخالفة ما قعدناه وذكرناه من أن العبرة بالحكم، وأنه إذا اتفق الحكم حُمِل المطلق على المقيد، وإذا اختلف فلا يحمل المطلق على المقيد، وأمثلة الإطلاق والتقييد كثيرة جداً وينبغي لطالب العلم أن يتوسع في معرفتها وفي الفرق بين تقييد المطلق وبين تخصيص العام.

إذن يا شيخ بالنسبة للإطلاق في قطع اليد للسارق والسارقة على ماذا تم تقييده؟

قيد بأدلة أخرى بفعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- وبأدلة أخرى غير هذا، أما هنا فلم ينظر إلى القيد المذكور هنا ولا يقال إنه يقطع من المرفق.

يعني يا شيخ لا يشترط أن يكون التقييد والإطلاق بنص ونص يعني مثلا من الكتاب والكتاب ممكن يكون من الكتاب وممكن أن يكون من السنة

نعم كالتخصيص تماماً، والتخصيص سنعرف في المخصصات المنفصلة أنه قد يخصص القرآن بقرآن وقد يخصص بسنة، وكذلك السنة قد تخصص بقرآن أو سنة بل وبقياس أيضاً إذا كان القياس جلياً واضحاً ثم إننا أيضاً ينبغي أن نعرف أن الإطلاق والتقييد أمر نسبي قد نقول هذا مطلق وهذا مقيد ثم إن هذا المقيد هو بالنسبة إلى صفة أخرى مطلق فالرقبة مثلا في قوله تعالى: (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) هي مقيدة من حيث الدين بالإيمان لكن من حيث الجنس ذكر أو أنثى هل هي مطلقة أو مقيدة ؟ مطلقة من حيث السن من حيث القيمة من صفات كثيرة مطلقة، فالتقييد والإطلاق نسبي كما أن العموم والخصوص نسبي.

إذن (والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق كالرقبة قيدت بالإيمان في بعض المواضع وأطلقت في بعض المواضع فيحمل المطلق على المقيد).

المخصصات المنفصلة

ننتقل إلى الفقرة الأخرى، قال المؤلف -رحمه الله تعالى: (وَيَجُوزُ تَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ ، وَتَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ ، وتَخْصِيصُ السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ ، وَتَخْصِيصُ السُّنَّةِ بِالسُّنَّةِ ، وَتَخْصِيصُ النُّطْقِ بِالْقِيَاسِ ، وَنَعْنِي بِالنُّطْقِ قَوْلَ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَقَوْلَ الرَّسُولِ ـ صلى الله عليه وسلم.)

المصنف انتقل هنا ليذكر أنواع المخصصات المنفصلة؛ لأنه قبل ذلك ذكر المخصصات المتصلة، وهنا يريد أن يذكر المخصصات المنفصلة، وهي القسم الثاني لأنه في بداية الكلام عن التخصيص قال: (هو منقسم إلى متصل ومنفصل)

فالمخصصات المنفصلة هي الأدلة: فالكتاب يصلح مخصصا والسنة والإجماع والقياس، هذه كلها تصلح مخصصات وكل من عدَّ دليلا يمكن أن يعده من المخصصات، فمن رأى أن رأي الصحابي حجة مثلاً يعده من المخصصات، ومن رأى أن شرع من قبلنا حجة يعده من المخصصات وهكذا.

هنا ذكر الصور الممكنة من غير تمثيل في تخصيص القرآن بالسنة أو بالقياس، ذكر الصور الممكنة وقال إن الكتاب يخصص بالكتاب والكتاب يخصص أحياناً أيضاً بالسنة إلى آخر ما ذكر، فنحن نكتفي فقط بضرب الأمثلة في هذا المقطع؛ لأن هذا أمر متقرر إذا كان هناك خلاف نشير إليه إشارة يسيرة.

تخصيص الكتاب بالكتاب هذا لا خلاف فيه ولا إشكال فيه فالكتاب يمكن أن يخصص بالكتاب، يعني يأتي نص قرآن ثم يخصص بنص قرآن آخر:

- كما في قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ)[البقرة: ٢٢٨]، يعني ينتظرن ولا يتزوجن لمدة ثلاث حيض، هذا لفظ عام "المطلقات" كل مطلقة لو أخذناه على عمومه لقلنا كل مطلقة يجب عليها ذلك، ولكن القرآن خصص هذا العموم فقال (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا)[الأحزاب: ٤٩]، قال: (فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا) فالمطلقة قبل الدخول ليس لها عدة ولا تتربص ثلاثة قروء، يعني امرأة عقد عليها ثم طلقت قبل أن يدخل بها زوجها فإنها لا تعتد (فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ) لا تعتد منه، وهذا أمر يعد مخصصاً لعموم الآية.

- كذلك آيات أخرى في مثل قوله تعالى: (وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)[الطلاق: ٤]، فالحامل إذا طلقت لا تنتظر ثلاث حيض وإنما إذا وضعت حملها انتهت عدتها هذا تخصيص القرآن للقرآن.

أما تخصيص القرآن بالسنة فهو أيضا كثير جداً وكثير من العمومات في القرآن خصصوها بالسنة في قوله تعالى مثلا في آيات المواريث: (يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ)[النساء: ١١]، خصصت بعدة مخصصات منها حديث (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم) هذا يخرج بعض الأبناء لا يدخلون ولا يرثون

ومنها حديث (ليس لقاتل شيء) أو (لا يرث القاتل شيئ) فحديث (ليس لقاتل شيء) هذا يخرج القاتل، الأبناء لو أن أحد منهم قتل والده ما يستحق شيئاً من الإرث لأن هذا مانع من موانع الإرث فهذا تخصيص للقرآن بالسنة.

ثم انتقل إلى السنة وقال السنة أيضا يمكن أن تخصص بالقرآن ويمكن أن تخصص بسنة أخرى.

أما تخصيص السنة بالسنة فهذا كثير ومتفق عليه أن السنة تخصص بسنة مثلها، كما في قوله -صلى الله عليه وسلم: (فيما سقت السماء والعيون العشر) فهذا عموم قوله "ما" هنا عام، فكأنه هنا لو أخذ على ظاهره لقيل كل ما يخرج من الأرض مما تسقيه السماء أو العيون العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر، ولكن في حديث آخر بين النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه (لا زكاة فيما دون خمسة أوسق) يعني ما لم يبلغ الخارج من الأرض خمسة أوسق فإنه لا زكاة فيه، فهذا الخبر مخصص لعموم قوله: (فيما سقت) فلفظ "ما" هنا كان في الأصل عاماً يشمل القليل والكثير، ولكن لما ورد حديث: (لا زكاة فيما دون خمسة أوسق عرفنا أن الزكاة إنما هي في الخمسة أوسق فما زاد عن ذلك فهذا تخصيص للسنة بالسنة وهو كثير الوقوع.

أما تخصيص السنة بالقرآن فهذا قد خالف فيه بعضهم وتردد وقالوا: إن السنة الأصل أنها هي التي تبين القرآن وليس القرآن هو الذي يبين السنة، ولكن الجمهور يقولون هو جائز والمصنف ممن يرى جوازه:

- وعادتهم أن يمثلوه بقوله -صلى الله عليه وسلم: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) فكلمة الناس هنا عامة لكن ورد في كتاب الله ما يدل على استثناء أهل الكتاب، فإن أهل الكتاب لا يقاتلون أبدا وإنما يقاتلون حتى يعطوا الجزية كما قال تعالى: (حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ)[التوبة: ٢٩]، لعل أيضاً قد خصص بمخصصات أخرى حديث رسول الله هذا.

- يمكن أن يمثل له أيضا بحديث (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) خصصه جمهور العلماء ومنهم الأئمة الأربعة بأن المراد به الإمام والمنفرد، وأما المأموم فلا يجب عليه قراءة الفاتحة خلف الإمام مع أن بعضهم قال: يجب أن يقرأ في سكتات الإمام أو في الصلاة السرية، لكن الأكثر يقولون لا تجب عليه القراءة. من أين أخذوا هذا؟ قالوا: أخذناه من قوله تعالى: (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)[الأعراف: ٢٠٤]، فالقرآن دل على أنك إذا سمعت الإمام يقرأ في الصلاة يجب عليك أن تستمع وتنصت، والإمام أحمد يحكي الإجماع والاتفاق على أن هذه الآية وردت في القراءة في الصلاة، فهذا يعد مخصصاً لعموم الحديث.

هذه أربع صور لتخصيص النص بالنص ثم ذكر المصنف أيضاً أن النطق قد يخصص بالقياس النطق يقصد به كما فسر هو يعني النص من قرآن او سنة قد يخصص بالقياس العلماء اختلفوا في التخصيص عموم القرآن والسنة بالقياس على أقوال كثيرة ولكن أرجح هذ الأقوال أنه يجوز تخصيص القرآن، السنة بالقياس الجلي الواضح يجوز تخصيص القرآن والسنة به سواءً كانت متواترة أو آحادية.

والمقصود بالقياس الجلي: هو القياس الذي يقوم بنفي الفارق بين الأصل والفرع، أو يكون القياس بالنص على العلة -تكون العلة منصوصاً عليها- بحيث لا تحتمل النزاع ولا تحتمل الخلاف، ومنهم من توسع وقال: يجوز لكل قياس، واشترط أن يكون قد سبق تخصيصه، وهذا مذهب الحنفية، يقولون: إذا سبق تخصيص القرآن والسنة المتواترة بدليل قطعي فإنه بعد ذلك يجوز أن تخصص بالقياس؛ لأن القياس دليل ظني، مثال -نحن قلنا سنكتفي بالتمثيل هنا.

- مثال لتخصيص النطق أو القرآن مثلا بالقياس أن الله -جل وعلا- قال: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)[النور: ٢]، فلفظ (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي) لفظ عام كل زاني وكل زانية يشمل الحر والعبد، ولكن العلماء خصُّوا العبد، وقالوا: العبد لا يجلد مائة جلدة وإنما يجلد نصف الحد، وأخذوا ذلك بالقياس على الأمة فإن الله قد خصص الإماء من عموم هذه الآية بقرآن آخر فقال: (فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ)[النساء: ٢٥]، قالوا: فنقيس العبد على الأمة وهو قياس جلي لعدم الفارق المؤثر بين الذكر والأنثى من الإماء والعبيد، فقالوا: يلحق به، وهناك من حكى الإجماع على ذلك قال: إن هذا أيضاً قد أجمع عليه، وهناك من شكك في حصول الإجماع وقال: يوجد فيه خلاف في الصدر الأول لكن هو تخصيص بطريق القياس وهو قياس جلي.

هذا الخلاف الذي أشرت إليه في تخصيص القرآن بالقياس وتخصيص السنة بالقياس هو محصور في القرآن- لأنه متواتر- والسنة المتواترة أو المشهورة التي تكون دلالتها قاطعة وسندها متفق عليه لا يمكن أن يتطرق إليه احتمال، أما أخبار الآحاد فإن الأكثر يقولون: يجوز أن تخصص بالقياس؛ وذلك لأجل أنهم يقولون أنها من باب الأدلة الظنية.

الآن يا شيخ العام يقابله الخاص والمطلق يقابله المقيد، ابتداء كيف يستطيع الشخص أن يعرف هل هذا النص مطلق أو مقيد ذكرت يا شيخ في الأول تعريف له أو نظرة عامة لكن هل هناك أمثلة بحيث نستطيع أن نعرف

هناك قواعد واضحة وجلية. نحن ذكرنا في درس مضى لعلك أنت ما كنت معنا في بداية الدرس، فذكرنا صيغ العموم، ما هي الصيغ والألفاظ التي إذا وردت نقول هذا اللفظ عام، وفصلنا فيها وذكرنا ما قاله المؤلف وزدنا وقلنا: إن بعض العلماء قد فرعها وشققها ومثل لها وأوصلها إلى ما يقارب مائتين وخمسين صيغة، وهذا تفصيل إذا أحاط طالب أصول الفقه وطالب الفقه بهذه الصيغ وعرف معانيها يستطيع أن يعرف أن هذا النص عام أو ليس بعام ويفرق بين العام والمطلق فهذه الصيغ هي المفتاح لمعرفة النص هل هو عام أو مطلق.

هل المراد بالصفة هنا النعت الذي تعلمناه في النحو؟

حينما قال: (تقييد بالصفة) الجواب: أنه لا يريدون بالصفة النعت بل ما هو أعم من ذلك فقد تكون نعتاً وقد تكون حالاً؛ ولهذا يذكرون من أمثلة التقييد بالصفة أو التخصيص بالصفة (وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ)[النساء: ٩٣]، فكلمة (مُّتَعَمِّدًا) هنا النحاة يعدونها حالاً، لا يعدونها صفة، ولكن الأصوليين ينظرون إلى المعنى فكل معنى يمكن أن يقيد المطلق أو يخصص العام يسمونه صفة سواءً كان صفة عند النحاة أو نعتاً أو كان حالاً أو غير ذلك جار ومجرور أوما أشبه ذلك.

هل يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع، والسنة بالإجماع؟

نعم، الإجماع يجوز التخصيص به تخصيص القرآن بالسنة والإجماع جائز، ولكن من العلماء من يقول إنني ما وجدت مثالاً صحيحاً للتخصيص بالإجماع والسبب أن كثيراً من الإجماعات التي تحكى وتنقل لا تكون دقيقة وصحيحة ومطابقة للواقع، وإنما يكون الناقل ما عرف أحداً يخالف فحكى الإجماع بينما يوجد مخالفون وهو لم يعرفهم ولم يطلع على آرائهم، ولهذا الإمام أحمد كان يشدد في موضوع الإجماع ويقول ما ينبغي المجازفة بدعوى الإجماع حتى نقلوا عنه أنه قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب وما يدريك لعل الناس اختلفوا، فالعلماء يقولون: أراد أن يزجر الطلاب وغيرهم أيضاً من المتفقهة عن الإسراع عن دعوى الإجماع قبل التثبت والبحث والتنقيب، لكن القاعدة المقررة أنه يجوز تخصيص القرآن والسنة بالإجماع.

ومن الأمثلة التي يذكرونها أيضاً: المثال الذي ذكرته قبل قليل بعضهم يمثل به للتخصيص بالإجماع وهو أنهم يقولون: إن العبد يجب أن يكون حده نصف الحر خمسين جلدة إذا زنى، ويكون هذا التخصيص مجمعاً عليه -يدعون الإجماع عليه- ويقولون خصصناه بالإجماع، ولعل الذين يقولون هذا هم الذين يقولون بالقياس ويقولون القياس نحن لا نعترف به والتخصيص هنا ثبت بالإجماع وليس بالقياس، لكن أيضاً يمكن أن نذكر أمثلة أخرى قد تكون أوضح:

- من هذا قوله تعالى (وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ)[النساء: ١٢]، فكلمة (أَخٌ أَوْ أُخْتٌ) هنا نكرة في سياق الشرط، ونحن ذكرنا أنها تعم ولو أخذناها على عمومها لكان كل من يتوفى وليس له إلا أخ أو أخت فيكون لكل منهما السدس وهذا لم يقل به أحد، وإنما قالوا: هذا مخصص أو خاص بالأخ من الأم والأخت من الأم، فالعلماء أجمعوا على أن المراد بالآية -أو لم يختلفوا فيما أعلم على الأقل في أن المراد- بالأخ والأخت هنا الأخ لأم والأخت لأم، ولا يدخل الأخ الشقيق والأخت الشقيقة؛ لأنهم عصبة فقوله: (وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ) هذا خاص بالأخ لأم، مخصص؛ لأن المراد هنا الأخ لأم والأخت لأم وليس على عمومه في كل أخ أو أخت، فهذا تخصيص بالإجماع.

وحينما نقول إن التخصيص بالإجماع؛ لأجل أن بعض المخصصات قد تكون محل نظر ومحل خلاف، فالتخصيص مثلاً بالقياس قد يخالف فيه البعض ويكون القياس هنا غير مطرد وغير صحيح ويجادل فيه، أو يقول القياس ليس دليلاً عندي كما هو حال الظاهرية. إذا استدللنا عليه بخبر آحاد مثلاً وأتينا بنص خبر آحاد قد يعارض آخر ويقول الحديث هذا ما صح عندي.

لأنه ما يعترف بالآحاد

لا قد يكون يعترف بالآحاد، لكن الحديث بالذات ما صح عنده فقال: هذا الحديث مثلا متكلم في أحد رواته فهو ليس بصحيح، فلا تستطيع أن تلزمه، لكن إذا نقلت الأمر إلى الإجماع فإن الإجماع يرفع الآحاد إلى درجة القطع -إذا جاء على وفق خبر آحاد يرتقي إلى درجة القطع- إذا جاء على وفق قياس يرتقي به كذلك ويصبح قطعياً ولا ينظر إلى بقية الأدلة إذا وجد الإجماع حقيقة وثبت أنه لا يوجد مخالف من علماء المسلمين يكون مخصصاً.

المجمل والمبين والنص

قال المؤلف -رحمه الله تعالى: (وَالْمُجْمَلُ : مَا افْتَقَرَ إِلَي الْبَيَانِ.
وَالْبَيَانُ : إِخْرَاجُ الشَّيْءِ مِنْ حَيِّزِ الإِشْكَالِ إِلَى حَيِّزِ التَّجَلِّي .
وَالنَّصُّ: مَا لا يَحْتَمِلُ إِلاَّ مَعْنًى وَاحِدًا، وَقِيلَ: مَا تَأْوِيلُهُ تَنْزِيلُهُ، وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ مَنَصَّةِ الْعَرُوسِ وَهُوَ الْكُرْسِيُّ.).

هنا تكلم المصنف عن مبحثين من مباحث أصول الفقه. الأول: المجمل والمبين، والثاني: النص ألحق النص بالمبين حينما تكلم عن البيان من أوضح أنواع البيان أن يكون بالنص فعرف بالنص.

المجمل: ما المقصود به؟ المجمل في اللغة: المبهم أو المجموع أحياناً، يقال: أجملت الحساب أي جمعته، وأحياناً تقول هذا كلام مجمل بمعنى أنه مبهم -فيه شيء من الإبهام- ومن هذا المعنى أخذ الأصوليون هذا المصطلح، وقالوا: إن النصوص منها مجمل ومنها مبين، فالمجمل قالوا هو: (ما يفتقر إلى البيان) هذا تعريف المصنف له وهو تعريف بسيط يصلح للتعريف اللغوي أيضاً ويصلح للتعريف الإصطلاحي، (ما افتقر إلى البيان) يعني كل لفظ يحتاج في العمل به إلى بيانه هو مجمل.

ثم إن البيان أيضاً يحتاج إلى تعريف، فعرف البيان بأنه: (إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي) التجلي يعني الوضوح، فالبيان هو إخراج للشيء من حيز الإشكال، يعني من كونه مشكلاً غامضاً (إلى حيز) الحيز هنا المقصود به المكان أو جهة كأنه نقله من جهة إلى جهة فمن حيز الإشكال إلى جهة الوضوح التجلي هذا هو البيان عند المصنف.

إذن المجمل لفظ له معنى، ولكن لا يمكن العمل به ولا يمكن تطبيقه واقعاً إلا بعد أن يرد البيان فالمجمل ليس كلاماً لا معنى له، هو كلام له معنى؛ ولهذا بعضهم يعرفه بأنه: ما دل على معنيين أو معاني لا مزية لأحدها على الآخر، يعني تكون هذه المعاني محتملة ولا مزية لأحدها على الآخر حتى نقدمه ونقول هو مراد الله أو مراد رسوله -صلى الله عليه وسلم.

فالإجمال إذن لفظ له معنى ولكن لا يمكن معرفة المقصود به بالذات إما لأجل أنه موضوع في أصل لغة العرب لمعنيين أو ثلاثة معاني كما في لفظ القرء مثلاً في قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)[البقرة: ٢٢٨]، ما المقصود بالقرء؟ العلماء اختلفوا قالوا: القرء في لغة العرب يطلق على الحيض ويطلق على الطهر فهل المراد يتربصن ثلاثة أطهار أو ثلاث حيض؟ وبينهما فرق يترتب عليه مقدار العدة وزيادة زمنها أو نقصها.

- إذا قلنا أن المراد به الحيض: أول ما تشرع في الحيضة الثالثة أو تدخل فيها تكون قد انتهت العدة في الحيضة الثالثة.

- أما إذا قلنا الأطهار: فلابد أن يأتي الطهر الثالث وينتهي ويكمل الطهر الثالث يعني الأطهار تختلف عن الحيض في تحديد المدة.

فإذن العلماء اختلفوا؛ لأجل أن اللفظ هذا مشترك، فيكون مجملاً يحتاج إلى بيان؛ ولهذا اجتهد كل فريق لبيان مذهبه.

- الشافعي مثلاً ممن يرى أنها الأطهار ويقول: ثلاثة قروء، أنث لفظ " ثلاثة" مما يدل على أن القروء مذكر، فتكون القروء بمعنى الأطهار.

- الجمهور يقولون: لا، هو أنث العدد ثلاثة؛ لأجل أن المضاف إليه أو المعدود هو "قروء" و"قروء" نحن نوافقك على أنها جمع مذكر ولكن معناها حِيَض وليس الأطهار.

وأصبح كل فريق يستدل بأدلة أخرى على مذهبه، ولم يكتفوا بما ورد في النص؛ لأنه مجمل فهذا اللفظ مجمل يحتاج إلى بيان وإجماله بسبب الوضع وهذا أحد أسباب الإجمال وهو أهم أسباب الإجمال أن يكون اللفظ محتملاً لأكثر من معنى بأصل الوضع اللغوي.

أحياناً يكون الإجمال بسبب الصفة يعني صفته غير معلومة حينما أمر الله مثلا بالصلاة وأمر بالحج مثلا (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)[آل عمران: ٩٧]، يحتاج إلى بيان صفته فبينها النبي -صلى الله عليه وسلم- بين هذا الإجمال بالقول وبالفعل، ويعد الحج من أهم ما يمكن أن يمثل به للبيان بالفعل؛ لأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- في حجه تعمد أن يعمل أكثر المناسك على ناقته حتى يراه الناس ويفعلوا مثل فعله وكان يقول (لتأخذوا عني مناسككم) أو (خذوا عني مناسككم فلعلي لا ألقاكم بعد عامي هذ) فهذا بيان بالفعل.

في بعض المواضع أيضاً بين بالقول كما -مثلاً- في كثير من مواضع الصلاة بينها بالقول، كذلك بين بعضها بالفعل. الوضوء أيضاً بينه بالفعل وبينه بالقول.

فأحيانا يكون البيان بالفعل وأحيانا يكون البيان بالقول وأحياناً يكون البيان بهما جميعا وهذا هو الأغلب -أن يكون البيان بهما جميعاً:

- مثلاً صفة الطواف ما قال الرسول -صلى الله عليه وسلم- يجب عليكم أن تطوفوا وتجعلوا البيت عن يساركم أثناء الطواف، والعلماء كلهم يقولون: لابد أن يجعل البيت عن يساره أثناء الطواف، لو طاف منكسا وجعل البيت عن يمينه جمهور العلماء يقولون: هذا الطواف لا يصح أبداً ولا يجزئ، من أين أخذا هذا؟ قالوا: الرسول -صلى الله عليه وسلم- بيَّن كيف نطوف فطاف على ناقته وهم يرونه، فهذا بيان بالفعل -بيان الطواف.

- بيان الوقوف بعرفة أيضا بينه بالفعل ما قال يجب عليكم أن تقفوا بعرفة بل حينما خرجوا كان كثير من الحجاج يظنون أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- سيقف بمزدلفة كما هي عادة قريش فإن قريشاً -أهل البيت- ما كانوا يخرجون من الحرم إلى الحِل فيقفون في آخر الحرم وهو مزدلفة وبقية الحجيج يخرجون إلى عرفة. فما زال بناقته حتى وصل إلى بطن عرنة وخرج من الحرم، فكان هذا بيانا لصفة الوقوف بعرفة بالفعل.

أحيانا يبين بالقول وبالفعل معا وأحيانا يبين بالقول فقط وأحيانا يبين بالفعل وحده.

فإذن إذا كان الإجمال بسبب الصفة يبينه الرسول -صلى الله عليه وسلم.

إذا كان الإجمال بسبب المقدار ما مقدار الواجب؟ يعني الأمر بالزكاة (وَآتُوا الزَّكَاةَ)[الحج: ٧٨]، وقوله: (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)[الأنعام: ١٤١]، ما مقدار هذا الحق؟ يعني لا يعرفه الناس إلا ببيان بينه النبي -صلى الله عليه وسلم- وقال: (فيما سقت السماء والعيون العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر) هذا بيان لزكاة الخارج من الأرض بين كذلك الزكوات بتفصيل كامل.

وقد يبين بالكتابة للبعيدين عنه، كما كاتب أهل اليمن في الصدقات وفي الديات فبين لهم مقادير الزكاة وأنصبتها وبين لهم كذلك مقادير الديات بالكتابة.

هذه أسباب الإجمال كما ذكرتها قد تكون بسبب الوضع، قد تكون بسبب أن الفعل يحتمل أكثر من صفة فيحتاج إلى بيان كيفيته، قد يكون المقدار غير محدد فيحتاج إلى بيانه فإذن البيان يكون ببيان كل واحد من هذه بحسبه، والبيان قد يكون كما ذكرت بالقول أو بالفعل أو بالقول والفعل معاً بل وقد يكون بالكتابة.

هنا فقط قال: (البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي) تعريفة هذا كأنه يقصر البيان على بيان المجمل، ويبدو أنه يريد ذلك، لكن أغلب الأصوليين حينما يعرفون البيان أو يعرفون المبين يعرفونه بما هو أعم من ذلك ولا يرتضون مثل هذا التعريف -أو أغلبهم- مع أنه أقرب إلى اللغة إذا قيل البيان يعني الإيضاح، يعني إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي، لكنهم يقولون: البيان ليس دائما بياناً لمجمل أو لمشكل وإنما البيان قد يأتي ابتداءً، قد تكون الآية من أول ما نزلت هي بينة واضحة فهذا بيان من الله -بلاغ من الله جل وعلا- لا تحتاج بعد ذلك إلى بيان، فهذا نسميه بيان مع أنه جاء ابتداءً ولم يأت بعد مجمل، لكن المصنف فيما يبدوا عرف بيان المجمل وهم عرفوا البيان مطلقاً سواءً كان بياناً مجملاً أو بياناً مبتدءاً، فقوله تعالى مثلا في من لم يجد الهدي: (فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّام فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ)[البقرة: ١٩٦]، هذا بيان لا مزيد عليه ولم يأت إجمال ثمَّ يعقبه مثل هذا البيان فلهذا ينبغي أن ننتبه إلى مراد المصنف هنا.

نقطة أيضا مهمة فيما يتعلق بالإجمال وهي أنه بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يبق لفظ مجمل في القرآن ولا في السنة مما يترتب عليه عمل، جميع ما في القرآن والسنة مما يترتب عليه عمل بينه النبي -صلى الله عليه وسلم- إما بُيِّن بقرآن أو بُيِّن بسنة قولية أو فعلية أو تقريرية المهم أن البيان قد تم في كل ما يتعلق به عمل، أو يجب اعتقاده -أيضاً مما يطالب الإنسان باعتقاده ويسأل عنه- لكن هناك أمور لم يتعرض لها النبي -صلى الله عليه وسلم- ؛ لأنها لا يتعلق بها عمل ولا يطالب المسلم بأن يعرفها هذه قد يكون بقي فيها مجمل؛ ولهذا حينما يمثلون للمجمل ويسميه بعضهم المتشابه، المجمل الذي لم يرد له بيان يسمونه المتشابه -الذي استأثر الله بعلمه- يمثلونه بالحروف المقطعة في أوائل السورة (الم)، (كهيعص) هذه لا ندري ما المقصود بها؟ مع أن بعض المفسرين اجتهد وقال: هذه يمكن أن تكون كذا ويمكن أن تكون كذا، لكن هذا كله من باب التخرص ولم يرد فيه نص يبين المراد منه، فهذا في حكم المتشابه.

النـص

لما تكلم عن البيان، البيان يكون بالنص أحياناً وأحيانا يكون بالظاهر، يعني يكون بلفظ نص صريح وأحياناً يكون بظاهر، أراد أن يفرق ويعرف النص ويعرف الظاهر، فعرف النص بأنه: (مالا يحتمل إلا معنى واحد) يعني المجمل يحتمل معنيين أو معان متعددة، ولكن النص ضده لا يحتمل إلا معنى واحداً، النص هو الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، ومثلناه لكم -بقوله حينما ذكرنا مثالاً للبيان الواضح- بقوله تعالى: (فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّام فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ)، قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، فلفظ مائة جلدة نص، لا نقول لعل المقصود به خمسين، لعل المقصود به تسعين، لعل المقصود به مائتين، وإنما هي مائة من غير زيادة ولا نقص فهذا نص صريح وبيان صريح لا يحتمل تأويلاً ولا يحتمل تخصيصاً ولا يمكن صرفه بأي حال من الأحوال فهذا يسمى نصاً صريحاً فالنص إذن ما لا يحتمل إلا معناً واحداً.

ذكر المصنف قولاً لبعض السلف قال: (النص ما تأويله تنزيله) يعني بمجرد أن ينزل عرفنا تأويله أي عرفنا معناه (تأويله تنزيله) يعني بمجرد تنزيله نفهم معناه، لا يحتاج إلى غيره، لا يحتاج إلى أن نبحث في بقية القرآن

ولا أن نبحث في السنة ولا أن نبحث في فهم الصحابة حتى نعرف المراد منه، وإنما بمجرد أن ينزل نفهم معناه، وهذا في المعنى قريب مما ذكره سابقاً.

ثم عرج على المعنى اللغوي للنص قال أن النص سمي بذلك؛ لأنه مأخوذ من منصة العروس ومنصة العروس هي الكرسي الذي يوضع لها لتجلس عليه بين النساء لتكون مرتفعة يراها الجميع، فقال أخذ من هذا، فمنصة العروس واضحة وجلية لكل الحاضرات، جميع الحاضرات يرينها، فكذلك النص واضح وجلي يعرفه كل عارف باللغة العربية ويعرف معناه ولا يحتاج في تفسيره أو تأويله إلى غيره، هذا خلاصة ما ذكره المصنف تحت باب المجمل والمبين والنص.

السؤال الأول: بخصوص تحمل المطلق على المقيد في قوله -صلى الله عليه وسلم- (ما أسدل من الإزار ففي النار) وقوله -صلى الله عليه وسلم- (من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه) هل يصح حمل المطلق على المقيد، وإلى من يمكن نسبة هذا القول "حمل المطلق على المقيد" في هذا القول في المذاهب المختلفة ؟

السؤال الثاني: في العام والخاص، في حكم صلاة ذوات الأسباب في صلاة النهي، الذين استدلوا بالجواز قالوا: إن أحاديث النهي عامة وأحاديث ذوات الأسباب خاصة والخاص مقدم على العام، والذي منع -من الجمهور- قالوا: إن ذوات الأسباب عامة في جميع الأوقات وأحاديث النهي خاصة في هذه الأوقات والخاص مقدم على العام. فأي القولين أصح من أن الخاص مقدم على العام؟ أهم الذين قالوا: إن أحاديث النهي عامة وأحاديث ذوات الأسباب خاصة، أو الذين قالوا: إن ذوات الأسباب عامة وأحاديث النهي خاصة؟ وجزاكم الله خيرا.

الأخ سأل وكلا السؤالين الحقيقة سؤالان عميقان في الموضوع وربما تعرض لموضوع ربما نقول ما فصلنا فيه؛ لأجل أن الكتاب مختصر لكن لا بأس أن نذكر المثال الذي ذكره نطبق ما قلناه أو ما قاله الأصوليون عليه. ذكر مثالا هو محل خلاف بين العلماء في حمل المطلق على المقيد قال: هل قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- (ما أسفل من الكعبين فهو في النار) يعني في تطويل الإزار وفي الحديث الآخر قال (من جر ثوبه خيلاء) وأيضا في حديث أبي بكر قال: (إنك لست ممن يجره خيلاء) لما قال (يا رسول الله إن إزاري يسترخي قال: إنك لست ممن يجره خيلاء) فهل يمكن أن يحمل المطلق على المقيد إذا حملنا المطلق على المقيد ماذا نقول؟ نقول إن الرسول - صلى الله عليه وسلم – نهى عن تطويل الثوب أو الإزار عن أسفل الكعبين وقال: (ما أسفل من الكعبين فهو في النار) وأيضا في موضع آخر قال: (من جر ثوبه خيلاء) أي من أطال ثوبه خيلاء، وقال لأبي بكر: (إنك لست ممن يجره خيلاء) فهل نقول: إن المحرم هو إطالة الثوب بقصد الخيلاء؟ أو نقول: إن الجميع محرم سواء أطاله بخيلاء أو أهدي إليه ثوب أو اشترى ثوباً فأصبح طويلاً فاكتفى به على ما هو عليه ولبسه ولم يكن غرضه من هذا التباهي أو التبختر أو الخيلاء؟

- الذي يرون حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة يقولون: الموضوع واحد -يعني الموضوع الذي تكلم الرسول في حكمه واحد عندهم- ويقولون هو أمر واحد ورد مرة بالمنع من إطالة الإزار مطلقاً وتحريمه، ومرة منع من إطالته بقصد الخيلاء فيمكن أن نحمل المطلق على المقيد ونقول قوله - صلى الله عليه وسلم: (ما أسفل من الكعبين فهو في النار) أي إذا كان خيلاء هذا صحيح أن فيه عموم لكن يمكن أن يقيد بحديث (من جر ثوبه خيلاء).

- والذين يقولون لا يحمل المطلق على المقيد يقولون: الموضوعين مختلفان. الأول فيه وعيد شديد يعني (لا يرح رائحة الجنة) فهذا فيمن جره خيلاء، والثاني: قال: (ما أسفل من الكعبين فهو في النار) صحيح أن فيه وعيد بالنار، بمعنى أنه قال إن الثوب في النار، وقد يكون الثوب وصاحبه إذا كان تعمده فيقولون: هذا أمر آخر هما موضوعان يمكن أن يختلفا، فالأول خاص بمن يجره خيلاء، وهما وعيدان، أحدهما جاء فيمن جر ثوبه خيلاء، والآخر فيمن أطال ثوبه سواءً كان خيلاء أو ليس بخيلاء.

والذي يظهر لي أن الموضوع واحد، قوله: (من جر ثوبه خيلاء) يمكن أن يكون مقيداً لحديث: (ما أسفل من الكعبين فهو في النار) هذا الذي يظهر لي الآن: إنه يمكن تقييده به وبخاصة إذا أخذنا حديث أبي بكر وفيه التنبيه على العلة، العلماء يقولون: إن قوله لأبي بكر: (إنك لست ممن يجره خيلاء) هذا يعد تنبيها على العلة -على علة الحكم- فتكون علة الحكم هي: جره خيلاء، فيحمل على ذلك ويكون المراد ما أسفل من الكعبين إذا كان خيلاء.

هذا الذي يظهر لي الآن، وأنا أعرف أن كثيراً من المشايخ وأهل العلم قالوا: إن هذا يحمل على جهته وذلك يحمل على جهته ولا يحمل المطلق على المقيد هنا، بل هناك من قال: ليس هناك إطلاق ولا تقييد، ولكن الذي يظهر لي الآن هو أنه في مثل هذه الصورة يكون من قال إن المحرم هو جره خيلاء هو من باب حمل المطلق على المقيد أو من باب التنبيه على العلة وقصر الحكم على ما وجدت فيه العلة.

السؤال الثاني يسأل عن العام والخاص في ذوات الأسباب وارتباطها بالصلاة في أوقات النهي؟
أيضا هذا سؤال مهم وهو في تعارض عامين. الحقيقة الحديثان:
- حديث النهي عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس إلى آخر الحديث هذا نهي عام عن كل صلاة في الظاهر، هو في الظاهر نهي عام عن الصلاة عموماً في هذه الأوقات فهو عام من هذا الوجه وخاص من جهة الأوقات أنه لم ينه في كل وقت.
- بينما الأحاديث الواردة في (من دخل المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين) هذه خاصة في الدخول إلى المسجد ولكن من حيث الوقت فهي عامة.
فكل منهما عام من وجه وخاص من وجه، وحينما يكون الدليلان المتعارضان ظاهراً أحدهما عام من وجه والآخ عاماً من وجه آخر، فإن العلماء لهم طرق في الجمع بينهما، الممكن منها، ففي مثل هذه الصورة لا يمكن الجمع بينهما إلا بطريق الترجيح، أي الممكن هو الترجيح بينهما في هذه الصورة لابد من اللجوء إلى الترجيح فكل منهما عام، لكننا وجدنا أحد العمومين محفوظا لا يعرف له مخصص متفق عليه، والآخر قد خصص باتفاق:
- فحديث النهي عن الصلاة في الأوقات الثلاثة أو الخمسة المعروفة -هي ثلاثة واضحة ويمكن بالتفصيل تكون خمسة لكن الواضح أنها ثلاثة أوقات- خصص بالصلاة الفائتة فإن من فاتته صلاة يصليها ولو في هذه الأوقات؛ لأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- قال: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك) فهذا يشمل ما إذا كانت الصلاة ذكرها في وقت النهي أو في غير وقت النهي ومتى تذكر أنه لم يصلي يصلي، وهذا مخصص متفق عليه، قد يقال أن الحنفية خالفوا لكن خلافهم أيضاً فيما عدا فرض الوقت، فهم يقولون: لا يصلي عصر أمسه ولكن يصلي عصر يومه حتى بعد اصفرار الشمس يصلي عصر يومه، يقولون: لكن لا يقضي صلاة فاتته بالأمس، فهم أيضاً خصصوه.
- لكن الحديث الثاني لا يعرف له مخصص متفق عليه، وعند العلماء في باب الترجيح يقولون: إذا تعارض عامان أحدهما محفوظ -يعني لا نعرف له مخصصاً- والثاني قد ثبت تخصيصه يقدم المحفوظ على المخصص.
وهنا نقول إن الصواب هو جواز صلاة ذوات الأسباب في هذه الأوقات؛ لأن عمومها محفوظ وعموم النهي قد خصص والله أعلم.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته عندي بعض الاسئلة:
السؤال الأول: ذكرتم لنا بعض القواعد لمعرفة العام لو ذكرتم لنا بعض القواعد لمعرفة المجمل حتى يضبط؟
السؤال الثاني: ورد في كفارة اليمين في القرآن ثلاثة أيام ولم يذكر تتابع، هل قراءة ابن مسعود كما ورد عنه بالتتابع هل تحمل في هذه الحالة على التقييد؟

ذكرتم في ثنايا حديثكم عن قضية الإجماع تعلمون يا شيخ أن كثيراً من العلماء ادعى الإجماع ومن أبرز من نقل إجماع في كتبه الإمام النووي وشيخ الإسلام ابن تيمية فهل لكم من تعليق على قضية الإجماع ومتى يحكم على مسألة بأن العلماء أجمعوا عليها أم لا؟
إذا صلى الإنسان الصلاة قرأ الفاتحة في صلاة فرض أو نافلة ولم يقرأ بعدها أي سورة من القرآن هل تجزئ صلاته أو أنها باطلة؟
يسأل عن قواعد لمعرفة المجمل
- نحن ذكرنا أن الإجمال قد يكون بسبب الاشتراك يعني إذا كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فأكثر، أو كان حقيقة في أحد المعنيين ومجازاً في المعنى الآخر، ثم إن المجاز اشتهر حتى ساوى الحقيقة وأصبح مساوياً لها فإن اللفظ به يكون مجملا فهذا أول الأسباب.
- وذكرنا كذلك أن تكون الصفة غير معلومة -صفة الفعل المأمور به غير معلومة تفصيلاً- ولا يمكن أن يفعل الإنسان ما لم يعلمه.
- ذكرنا إذا كان المقدار غير معلوم.
هذه كلها أدلة على أنه هذا مجمل أو علامات على أن هذا مجمل ثم يبحث عن بيانه، وطبعاً الذي له حق النظر والبيان هو أهل الاجتهاد وأهل النظر من العلماء وليس كل أحد يمكن أن يقول إن المجمل هذا بيانه كذا أو معناه كذا.
السؤال الثاني يسأل عن الكفارة وهي ثلاثة أيام في قراءة ابن مسعود

هذه مسألة القراءة الآحادية هل هي حجة أم لا؟ من العلماء من قال: إن القراءة التي لم تصل إلى التواتر يمكن الاحتجاج بها، ومنهم من قال: ليست بحجة، والذين قالوا إنها حجة يقولون يقيد قوله تعالى (فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ) [المائدة: ٨٩]، هذا مطلق يقيد بالتتابع في قوله متتابعات في قراءة ابن مسعود والذين لا يرون أنها حجة يقولون تبقى على إطلاقها فإذا صام ثلاثة أيام مفرقة أجزأته.

يسأل عن أن كثيراً ادعى الإجماع فما هو الضابط؟

أقترح أن يحال هذا إلى أن يأتي درس الإجماع سيمر علينا الكلام عن الإجماع -إن شاء الله- تفصيلاً.

يقول: ما الفرق بين العموم الذي دخله التخصيص والعموم الذي أريد به الخصوص وهل يخصص النص بالعرف؟

هما سؤالا إذن. السؤال الأول: ما الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص؟ هذه المسألة اهتم بها بعض العلماء وألف فيها استقلالاً رسائل صغيرة يعني بعضهم ألف رسائل، الإمام السبكي ألف في هذا رسالة صغيرة في ورقات: الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص، ومن العلماء من لا يعير هذا التفريق اهتماماً ويقول: هذا لا فائدة منه ولا حاجة إليه، لكن الذين فرقوا يقولون: الفرق هو العام المخصوص، الأكثر يقولون: إنه يبقى حقيقة وليس بمجاز وأما العام الذي أريد به الخصوص فهو مجاز، ويقولون: إن العام المخصوص هو :الذي بقي منه بعد التخصيص أفراد أكثر من الذين أخروجوا، هذا عام مخصوص، وأما حين يكون المخرج -الذي لا يدخل في الحكم- أكثر من الذي يدخل في الحكم فهذا عام أريد به الخصوص ويمثلونه بقوله تعالى: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ)[آل عمران: ١٧٣]، وهذا مثل به الشافعي ومثل به الأصوليون بعده فالمراد بالناس في قوله تعالى: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ) قيل: إنه نعيم ابن مسعود وقيل وفد عبد القيس وهم أربعة فقط وليس كل الناس جاءوا، وقالوا إن الناس قد جمعوا لكم فأما الذين جمعوا لهم هم قريش ومن معهم من الأحزاب وليس كل الناس. قالوا: هذا عام أريد به الخصوص، والذي يظهر أن الفائدة قليلة من معرفة التفريق -الفائدة قليلة- خاصة إذا عرفنا أن التخصيص عند الأصوليين هو بيان أن العام لم يرد به جميع أفراده.

السؤال هل يخصص النص بعرف؟

التخصيص بالعرف أو التقييد بالعرف هذا محل خلاف بين العلماء ولكن بعض الناس يحمله على غير محمله ليس المقصود أن نأتي بعرفنا في هذا الوقت ونخصص به النص أو نقيده هذا باتفاق لا يخصص العرف الآن لا يكون مخصصا وإنما كلام الأصوليين في أن العرف هل يصلح مخصصاً أو لا يصلح مخصصاً، أو يصلح مقيداً أو لا يصلح مقيداً؟ هو عرف من نزل عليهم القرآن -عرف الصحابة- الأعراف التي كانت سائدة في عهدهم هل يمكن أن يخصص بها نص الرسول -صلى الله عليه وسلم- أو نص القرآن، وأما أعرافنا الآن فلا تخصص نصوص القرآن والسنة باتفاق المسلمين.

لكن أيضاً العرف قد يخصص نص صاحب الكلام نفسه، الآن حينما أتكلم بكلام عام ولكن في عرفنا له معنى خاص، العرف يخصص هذا. حينما يقول مثلا إنسان: والله لا أبيع ولا أشتري، هو تخصيص بالعرف أحياناً وتخصيص بالنية:

- حينما يحلف أن لا يطأ بيت فلان فقال أنا ما وطأت البيت -هذا تعميم الحقيقة- أنا أريد أن أدخل من غير أن أطأ سدة الباب مثلاً أو عتبة الباب، فهل مثل هذا يجوز؟ نقول لا ما يكفي هذا، تقع فيما حلفت عليه وتحنث.

- حينما يحلف مثلاً أن لا يكلم فلاناً، ثم كلم أناس وفلان من بينهم مثلاً ولم يدر عنه، هذا لو أخذنا بظاهر كلامه يكون قد كلمه، لكن هو في واقع الأمر لم يكلمه.

- لو حلف مثلاً أن يشتري دابة أو ألا يشتري دابة، حلف أن يشتري أو لا يشتري، ثم اشترى سيارة والسيارة في العرف لا تسمى دابة، فإنه لا يحنث.

فالعرف يخصص نص صاحب النص، وعرف الصحابة يخصص ما نزل في وقتهم عند من يرى أن العرف دليل، وأما من يرى أن العرف لا يستدل به فإنه يقول لا يصلح مخصصا.

لعلكم تختمون الدرس وتذكرون سؤالي هذا الدرس

نحن تكلمنا عن تخصيص السنة بالقرآن وتكلمنا عن تخصيص عموم القرآن بالقياس، ذكرنا مثالاً على تخصيص عموم القرآن بالقياس.

السؤال الأول: اذكر مثالاً على تخصيص القرآن بالقياس؟

السؤال الثاني: اذكر مثالاً للبيان بالفعل؟ كيف بين النبي -صلى الله عليه وسلم- بالفعل مثالاً واحداً للبيان بالفعل؟

الدرس الثامن
الظاهر والمؤول

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد، كنا في الدرس الماضي قد تكلمنا عن المجمل والمبين فنطرح بعض الأسئلة على الإخوة لنستذكر شيئًا مما مر معنا، ما تعريف المجمل؟ نعم تفضل.

هو ما يفتقر إلى بيان، وهو في اللغة المبهم

ما يفتقر إلى البيان، إذن ما تعريف البيان، المجمل يحتاج إلى بيان فما تعريف البيان؟

هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي

إخراج الشيء أو إخراج اللفظ من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي هذا هو تعريف إمام الحرمين للبيان ونحن قلنا في الدرس الماضي إن الأكثر يرون أن البيان أعم من ذلك فهذا تعريف لبيان المجمل، ولكن البيان قد يأتي ابتداءً، فاللفظ البين الواضح المعنى يسمى بيانا وإن لم يكن إخراجاً لشيء آخر من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، كنا قد طرحنا أيضاً سؤالين عليكم وعلى الإخوة المشاهدين والمتابعين، فنعيد طرح السؤالين ونسمع الجواب منكم أن من الإخوة الذين سيشاركون عبر الإنترنت، كان السؤال الأول عن ضرب مثال لتخصيص القرآن بالقياس؟ ما مثال تخصيص القرآن بالقياس؟ ونحن قلنا إنه يخصص بالقياس الجلي؟ ما مثاله؟ نعم.

قول الله –تعالى-: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) [النور: ٢]

هذا خُصص بماذا؟

في القرآن الكريم

أي نعم، خصص بالقياس كيف؟ يعني أخرج منه ماذا؟ ماذا أخرجنا من لفظ الزاني والزانية؟ أخرجنا العبد؟ بالقياس على ماذا؟ على الأَمَة، أخرجنا بالقياس على الأَمَة.

السؤال الثاني عن: قلنا اذكر مثالاً للبيان بالفعل؟ نعم تفضل.

بيان صفة الطواف في الحج

نعم بيان صفة الطواف في الحج، الله -جل وعلا- قال: (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ العَتِيقِ) [الحج: ٢٩]، وهذا من حيث صفته وعدد الأشواط وكيف يطوف وأين يكون البيت وضحه النبي -صلى الله عليه وسلم- بفعله فقد كان يطوف على ناقته والناس ينظرون إليه لبيان صفة الطواف.

نستعرض أجوبة الدارسين والدارسات في الموقع الأكاديمية، الأخ الكريم من المغرب يقول: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، الجواب الأول مثال تخصيص القرآن بالقياس قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) [النور: ٢]، الجواب الثاني: يكون بيان المجمل أحيانًا بالفعل، اسم مجمل قوله تعالى: (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ العَتِيقِ) [الحج: ٢٩]، بينه بفعله -صلى الله عليه وسلم- وكذلك الوقوف بعرفة؛ لأن قريشاً كانت تقف بمزدلفة فخرج الرسول -صلى الله عليه وسلم- من الحرم إلى عرفة، ووقف بها فبينه بالفعل

نعم هذا جواب نموذجي وكامل.

الأخت الكريمة من السعودية مثال التخصيص عموم القرآن بالسنة قول الله –تعالى-: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) [النور: ٢]، إجابة السؤال الثاني: مثال البيان بالفعل الوقوف بعرفة، وأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- فعل حيث خرج وهو على ناقته إلى عرفة.

الأخ الكريم من كندا الجواب الأول قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) [النور: ٢]، فاللفظ عام يشمل الحر والعبد، وللعبد نصف حد الحر والدليل خُصَّ الإماء في قوله تعالى: (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى المُحْصَنَاتِ مِنَ العَذَابِ) [النساء: ٢٥]، وفي جوابها على السؤال الثاني: استدركت وقالت: تصحيح الجواب هو طوافه بالبيت -عليه السلام- ووقوفه بعرفة؛ لأنها أجابت إجابة خاطئة ثم استدركت الإجابة بهذه الإجابة.

الأخت الكريمة من عمان، السؤال الأول مثال للتخصيص القرآن بالقياس ذكر في القرآن حد الأَمَة في الآية الخمسة وعشرين من سورة النساء، وقيس بها حد العبد، جواب السؤال الثاني: الحجة حجة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وقضى أغلب المناسك وهو على ناقته وقال: (خذوا عني مناسككم).

الأخت الكريمة من العراق، كذلك أجابت نفس الآية وكذلك ذكرت في جواب السؤال الثاني: قال تعالى: (وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) [البقرة: ١٩٦]، وبين الرسول -صلى الله عليه وسلم- عن كيفية صفة الحج فقال: (خذوا عني مناسككم).

الأخت الكريمة من المغرب، كذلك ذكرت نفس الآية وذكرت حج الرسول -صلى الله عليه وسلم-.
نشكر جميع الإخوة الذين بعثوا بأجوبتهم في موقع الأكاديمية ونقول لهم جزاكم الله خيراً على حرصكم وتفاعلكم ونتمنى بإذن الله –تعالى- أن تكونوا قد استفدتم من هذا الدرس المبارك، أيضاً نطلب المزيد من التفاعل في خلال الدروس القادمة، مع فضيلة الشيخ عياض السلمي، شيخنا الفاضل نترك المجال لك لتبتدء درساً جديد فعلى بركة الله، نقرأ يا شيخ؟
أي نعم.

قال المؤلف -رحمه الله تعالى-: (الظاهر والمؤول والظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر ويؤول الظاهر بالدليل ويسمى الظاهر بالدليل).

أما ذكر المصنف المجمل وأتبعه بالكلام عن النص بقي أن يتكلم عن الظاهر؛ لأن هذه الأقسام الثلاثة المجمل، والنص، والظاهر، هذه أقسام اللفظ من حيث دلالته من حيث الجمهور فإن الجمهور يقولون اللفظ من حيث ظهور الدلالة وخفائها لا يخلوا إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مجملاً وأما الحنفية فلهم طريقة أخرى في تقسيمات دلالة اللفظ من حيث الظهور ومن حيث الخفاء، لا ندخل في تفصيلها، نقول الظاهر هو القسم الثالث، القسم الثالث من أقسام اللفظ من حيث ظهور الدلالة وخفائها، عرف المصنف الظاهر بأنه: (ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر)، اللفظ إذا احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر وحملناه على الأظهر من المعنيين قلنا استعملناه في ظاهره، أو حملناه على ظاهره فإذن لفظ الظاهر هنا أحيانًا يطلق على اللفظ نفسه، ويسمى ظاهراً، يقال هذا اللفظ ظاهر في المعنى الفلاني وأحياناً يطلق اسم الظاهر على المعنى، الراجح من المعنيين الذين يحتملهما اللفظ، فإذا احتمل اللفظ معنيين هو في أحدهما أرجح قيل للمعنى الراجح إنه الظاهر، وقد يقال للفظ نفسه إنه ظاهر، والأمر سهل وجود الاتصال الشديد بين اللفظ ومعناه، إذن الظاهر عرفه المصنف بأنه: (لفظ يحتمل أو ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر منه في الآخر)، فإذا حملناه على هذا المعنى الظاهر أو الراجح، قلنا حملناه على المعنى الظاهر، وقلنا هو ظاهر في كذا، ما مثاله أمثلته كثيرة كل أمر هو ظاهر في الوجوب عند الجمهور، يقولون الأمر ظاهر في الوجوب، وقد تدل دلالة تصحبه فتقلبه إلى أن يكون نصاً صريحاً وكل نهي هو ظاهر في التحريم أيضاً؛ لأن الأمر قد يحمل على الندب، يعني يحتمل الوجوب ويحتمل الندب، لكنه أظهر في الوجوب، فلهذا يسمونه ظاهراً ويقولون الأمر ظاهر في الوجوب، والنهي ظاهر في التحريم؛ لأنه يحتمل الكراهة، ألفاظ العموم التي مرت معنا كلها تدل على يعني الواحد من أفرادها تدل عليه بطريق الظاهر، تدل عليه دلالة ظاهرة؛ لأنه يحتمل أن يكون هذا الفرد بالذات ليس داخلاً في العموم يحتمل أن يكون مخرجاً بدليل يخصصه، فإذن كل أمر وكل نهي الأصل فيه أن يكون ظاهراً في معناه؛ لأنه يحتمل معناه ويحتمل معنىً آخر هو بعيد ومرجوح، هذا من حيث التمثيل للظاهر، الظاهر قد يُأول فلهذا تكلم المصنف عن المؤول أو عن التأويل، تكلم عن التأويل، التأويل ما المقصود به؟ التأويل يقولون: هو مأخوذ من الأول يعني: الرجوع من آل يؤول يعني رجع، والتأويل عند الأصوليون يقصدون به، حَمْل اللفظ على الاحتمال المرجوح لدليل، حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح، اللفظ المحتمل لمعنيين إذا حملناه على المعنى المرجوح بدليل سمينا هذا تأويلاً، سميناه تأويلاً، ونسمي اللفظ حينئذ مأولاً، نسميه مأولاً، يعني حينما نقول: إن قول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: (إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين) هذا فيه نهي، ظاهره أنه لا يجوز له أن يجلس قبل صلاة ركعتين، ولكن تأولوه وقالوا: إنه يُحمل على كراهة الجلوس من غير صلاة ركعتين أو يقولون يحمل على ندب صلاة الركعتين التي هي تحية المسجد، فصرفوه عن الاحتمال الظاهر وإلا لو أخذ على احتماله الظاهر، وإلا لو أخذ على احتمال الظاهر لحمل النهي على التحريم وحمل صلاة الركعتين على أنه واجب وقد حمله على هذا بعض الظاهرية وجعلوه واجباً، إذن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بدليل هذا يسمى تأويلاً، واللفظ حينئذ يسمى مأولاً، هو في المعنى المرجوح مأول، وفي المعنى الراجح يقال: ظاهر، هذا المعنى كان راجحاً قبل التأويل أما بعد التأويل فيكون معناه المرجوح أصبح هو الراجح، ولهذا قال المصنف: (إنه إذا ثبت التأويل بشروطه الصحيحة، وكان التأويل صحيحاً، يسمى اللفظ حينئذ ظاهراً في هذا المعنى الذي كان مرجوح)، إذن إذا أولناه بدليل صحيح يُصبح ظاهراً في المعنى الجديد، وهذا الرأي ذكره المصنف هنا وأخذ به بعض العلماء وشيخ الإسلام ابن تيمية يكثير من ذكره ويقول: «إنه اللفظ المؤول إلى تأولناه على معنىً كان بعيداً بقرينة وبدليل يُصبح ظاهراً في ذلك المعنى»، لكن ما هي شروط التأويل الصحيح، هل يجوز أن نصرف اللفظ عن ظاهر معناه من غير شروط، أو هناك شروط، قالوا: التأويل له شرطان أساسيان لابد منهما، الشرط الأول أن يكون اللفظ يحتمل المعنى الذي صرفناه إليه، يحتمله من حيث اللغة، ومن حيث أساليب العرب لا تمنع من التعبير بهذا اللفظ وإرادة

اللفظ المعنى الفلاني، يعني العرب لا يمنعون من التعبير بصيغة افعل، ولا يكون المراد بها الوجوب، وإنما يراد بها الندب والتعبير بصيغة لا تفعل ويكون المراد بها الكراهة مثلاً أو الإرشاد فقط، هذا من حيث هذا الشرط الأول من حيث الوضع اللغوي يكون محتملاً للمعنى الثاني،

الشرط الثاني: أن يقوم دليل على هذا التأويل لابد من دليل يصرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى الاحتمال الآخر الذي كان مرجوحاً ويقويه، وهذا في مثل صيغ التي تستخدم في المجاز الألفاظ التي تستخدم في مجازها، الأصل في الكلام الحقيقة، ولكن إذا استعمل في المجاز يستعمل بقرينة هذه القرينة هي الدليل فالبنسبة لنصوص الشرع نصوص الشرع الواجب على المجتهد أن يحمل نصوص الشرع على ظاهرها ولا يتأولها إلا بدليل يعني لا يصرف الأمر مثلاً عن الوجب إلا بدليل لا يصرف النهي عن التحريم إلا بدليل، ويكون معه قرائن وأدلة تدل على أن اللفظ ما أريد به ظاهره، ما أريد به المعنى الظاهر، إذن لابد من هذين الشرطين، الشرط الأول: أن يكون اللفظ يحتمل هذا المعنى الذي صرفناه إليه، ولو كان الاحتمال فيه بُعد لكن يحتمله لغة وتجيزه اللغة، إما بطريق التعبير المجازي أو التعبير الحقيقي من إطلاق العام وإرادة الخاص ونحو ذلك والأمر الثاني: الشرط الثاني: أن يقوم دليل صحيح على هذا التأويل، إذا توافر الشرطان كان التأويل صحيحاً ومقبولاً، ولا ينبغي أن نستوحش منه بعض الناس حينما يسمع التأويل ولفظ التأويل وهو قد قرأ في كتب العقائد أهل التأويل والذين يتأولون صفات الله، يعني يظن أن التأويل هذا شيء منكر ويجب على العالم الابتعاد عنه، ليس كذلك، التأويل ما يمكن أن يستغني عنه عالم البتة، لابد أن يتأول بعض الآيات ويصرفها عن أصل الوضع الظاهر إلى معنىً آخر هذا المعنى الآخر يصبح ظاهراً ويصبح هو القوي بعد قيام الدلالة عليه.

من الأمثلة للتأويل الظاهر التخصيص، جميع المخصصات هي من باب التأويل يعدها العلماء يعني يأتي اللفظ عاماً ثم يُخصص، الآية التي قبل قليل استشهدنا بها ومثلنا بها قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) [النور: ٢]، لو نظرت إلى ظاهر اللفظ من حيث الوضع اللغوي لفظ (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي) يشمل الحر والعبد، ولكن لما جاء النص على الأمة في آية أخرى وقال: (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) [النساء: ٢٥]، عرفنا أن هذا خاص بالحر والحرة، ثم ألحقنا العبد أيضاً بالأَمَة وقلنا عليه نصف الحد هذا نوع من التأويل، صرفنا اللفظ عن الاحتمال الذي كان راجحاً إلى احتمال آخر بدليل فأصبح الاحتمال الثاني هو الظاهر وهو الراجح، هذا معنى قول المصنف: (فيكون هو الظاهر بالدليل أو بالتأويل)، يعني بعد قيام الدليل يكون هو الراجح، وأما التأويلات البعيدة التي اختل فيها هذان الشرطان، فلها أمثلة كثيرة يذكرها العلماء منها مثلاً تأويل بعض علماء الحنفية حديث: (أيما امرأة نُكِحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل)، قالوا: لفظ امرأة هنا المقصود أَمَة، مع أن لفظ امرأة أول ما يدخل فيه الحرائر، إذا أطلق الرسول -عليه الصلاة والسلام- لفظ امرأة أول ما يدخل الحرائر وأما الإماء فيمكن أن يدخلن تبعاً ويمكن ألا يدخلن، فقالوا: والمقصود (إيما امرأة) يعني أيما أَمَة، وبعضهم قال: لا، نحملها على امرأة يعني الصغيرة، مع أن الصغيرة تسميتها امرأة أيضاً فيه شيء من التجوز، فهذا تأويل بعيد، لما ورد حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- في غيلان حينما أسلم وتحته عشر نساء، قال: (أمسك منهن أربعاً، وفارق سائرهن)، فالحديث ظاهره واضح في أنك تختار أربعاً سواءً تقدم نكاحهن أو تأخر، تختار منهن أربعاً وتفارق سائر العشر، بقية العشر تفارقها، لكن الحنفية قالوا: لا يمكن أن نقول إنه له الخيار؛ لأن هذه الأنكحة، التي جاءت بعد الأربعة الأولى هي أنكحة باطلة هو يحق له أن ينكح أربعاً، طبعاً الرجل أسلم حديثاً لكنهم يعاملونه بما ورد في الشريعة من أن له أن ينكح أربعاً، فقالوا: ينكح النكاح الأربع الأول صحيح وأما ما بعدهن فليس صحيحاً وليس له أن يختار، إذن ما معنى قوله: (أمسك منهن أربع) قالوا: يعني ابتدء نكاح أربع منهن، يعني اعقد عليهن عقداً جديداً فالعقود الأولى كانت باطلة، هذا تأويل بعيد؛ لأن اللفظ أولاً احتماله له بعيد وثانياً ما فيه ما يدل عليه فإذن التأويل ليس شراً محضاً كما يتصور البعض، إنما التأويل يمكن في حمل اللفظ على مجازه، أو حمل العام على التخصيص، إلى غير ذلك من أنواع التأويل الجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض يُحتاج فيه إلى التأويل أيضاً.

نكمل يا شيخ المقطع الثاني: قال المصنف -رحمه الله-: (الأفعال فعل صاحب الشريعة لا يخلوا إما أن يكون على وجه القربة والطاعة، أو غير ذلك، فإن دَلَّ دليل على الاختصاص به يحمل على الاختصاص وإن لم يدل لا يخصص به؛ لأن الله –تعالى- يقول: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) [الأحزاب: ٢١]، فيحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا، ومن أصحابنا من قال: يُحمل على الندب، ومنهم من قال: يتوقف عنه، فإن كان على وجه غير القربة والطاعة، فيحمل على الإباحة في حقه وحقن).

هذا المبحث عقده المصنف للكلام عن أفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم-وأفعال الرسول هي قسم من سنته فإن العلماء يقولون: إن سنة الرسول -صلى الله عليه وسلم- ثلاثة أقسام رئيسة سنة قولية، وسنة فعلية، وسنة

تقريرية، ومنهم من يقول أن التقرير يدخل في الفعل ولا حاجة إلى أن يفرد بقسم مستقل، المصنف لم يعقد باباً للسنة مستقلاً، وإنما عقد فيما يأتي باباً أو مبحثاً عن الأخبار وذكر فيها بعض ما يتعلق بالسنة لكنه قدم الكلام هنا عن الأفعال؛ لأن استنباط الأحكام من الأفعال محل إشكال ولذلك اهتم به كثير من العلماء وكتبوا فيه رسائل وكتباً مستقلة، فأبو شامة كتب كتاباً سماه: "المحقق في أفعال الرسول" وأيضاً المحدثون المعاصرون الشيخ الأشقر كتب كتاباً بعنوان: "أفعال الرسول" في جزئين، هناك كتابات كثيرة يعني حول هذا الموضوع، نظراً لأهميته، المصنف اختصر الكلام فيه اختصاراً شديداً وكما قلت هناك من كتب فيه كتاباً في مجلدين، فأفعال الرسول -عليه الصلاة والسلام- هي معين ثر وغني يمكن أن تستفاد منه كثير من الأحكام ومن الآداب والسنن، وهو قسم كبير من قسم السنة، فالرسول -عليه الصلاة والسلام- أحيانًا يبين ويوضح الأحكام بقوله، وأحياناً يوضحها بقوله وفعله، وأحياناً يكتفي بالفعل، فالعلماء حينما يتكلمون عن الأفعال وعن كيفية استنباط الأحكام من الأفعال، إنما يقصدون الأفعال المجردة، الأفعال المجردة، التي لم يأتي معها أمر للناس بأن يفعلوا مثل فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولا نهي، أما إذا اقترن بها أمر واجتمع فيه القول والفعل، فهذه لا يتكلم الأصوليون فيها؛ لأن حكمها واضح، من خلال ما تكلموا فيه في السنة القولية ودلالات الألفاظ إنما تكلموا عنها لأجل هذا، فإذن كلامهم هنا في الأفعال يقصدون به الأفعال التي لم تصاحبها أقوال تؤيدها أو بمعناها تمامًا وإنما هو فعل مجرد يقولون، الفعل المجرد هل يستفاد منه حكم، وإذا كان يستفاد منه حكم، ما هو هذا الحكم؟ هل هو الوجوب أو الندب أو الإباحة، المصنف -رحمه الله- قسم تقسيماً حسناً وقال: (إن فعل صاحب الشريعة)، ويعني به الرسول -صلى الله عليه وسلم-، (إما أن يكون على وجه القربة والطاعة أو لا يكون على وجه القربة والطاعة)، يعني إما أن يظهر أنه فعل هذا الفعل تقربا إلى الله وطلباً للثواب وإما أن يكون فعله على غير هذه الصفة، بدأ بالقسم الأول، وهو ما قام دليل، يعني ما فعله على وجه القربة، ثم قال فيه: إنه إما أن يقوم دليل على الاختصاص به أنه خاص بالرسول -صلى الله عليه وسلم- مثل قيام الليل، قيام الليل قام الدليل على أنه واجب على الرسول -صلى الله عليه وسلم-، وليس واجباً، يعني وجوب قيام الليل أما مطلق قيام الليل فهو مستحب بالنسبة للأمة، ما ثبتت خصوصيته بالنسبة للرسول -صلى الله عليه وسلم- مثل وجوب قيام الليل في قوله تعالى: (قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيل) [المزمل: ٢]، الرسول قام الليل وكان يكثر من قيام الليل، ومع ذلك لم يكن واجباً على الأمة، قال إن ثبت اختصاصه فهو خاص به وإن لم يثبت اختصاصه ذكر فيه الخلاف، الحقيقة إن التقسيم يعني أفعال الرسول يحتاج إلى زيادة تفصيل، ربما يعني توضح أكثر مراد المصنف، فيمكن أن نقول إن أفعال الرسول عموماً، إما أن تكون من باب الطبيعة والجبلة، يعني دعت إليه طبيعته وجبلته، وهذا مثل طريقته في المشي وطريقته في الأكل، حبه لبعض الطعام، بغضه لبعض الطعام، هذه أمور طبعية لا دخل للتشريع بها، يعني ثبت أنه -صلى الله عليه وسلم- كان يحب أن يأكل القثاء بالرطب مثلاً، هل هذا يؤخذ منه حكم، العلماء يقولون: مثل هذا لا يؤخذ منه حكم ولكن الإباحة ثابتة طبعاً بالأصل فبعضهم يقول هذا لا حكم له، وبعضهم يقولن لا هذا مباح، والنتيجة واحدة، لأن إذا قلنا لا حكم له، يعني أننا لم نكتسب الإباحة من كون الرسول -صلى الله عليه وسلم- فعله، وإنما من الأصل، الأصل في الأشياء الإباحة، ولكنه القول بأنه يفيد الإباحة أولى، هذا القول بأنه هذا يقتصر على مرتبة الإباحة ويدل على إباحته هذا هو أولى، كذلك الأفعال التي فعلها من باب عادة العادة، يعني عادة قومه وعادة من في عصره، يعني طريقتهم في اللباس مثلاً، كونه يلبس القميص والإزار والجبة فوقها، هذه عادة كان قومه يلبسون هذا اللباس ثم هو بعد الرسالة ما غير لباسه كان يلبس اللباس نفسه، طريقته أيضاً في إرسال الشَعر وعدم قص الشعر وعنايته به، أيضاً هذه كانت عادة موجودة، إرسال شعر رأسه إلى قرابة الكتفين، هذه كانت عادة موجودة، والرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يغير هذه العادة بل استمر عليها هذه أيضاً نوع من الأفعال التي دعت إليها العادة، دعت إليها عادته وعادة قومه، هذه كلها لا يتعلق بها حكم وحدها إلا أن يقوم دليل على الاستحباب مثلاً أو على الوجوب دليل آخر خارجي غير مجرد الفعل يعني كون الرسول -صلى الله عليه وسلم- لبس هذا النوع من اللباس أو أكل هذا النوع من الطعام لا يدل عند جماهير العلماء على، أن فعل هذا الفعل مستحب، هناك يعني قول عند بعضهم يقولون إنه يمكن أن يؤخذ من هذا الاستحباب وربما استدلوا عليه بما أُثر عن ابن عباس أنه كان يمشي في طريقه إلى الحج، ويخطو خطوات في الطريق الذي كان الرسول -عليه الصلاة والسلام- يمشي فيه وأنه كان يقول: لعل قدماً أن يواطئ قدماً يعني يقول: لعلي أن أصيب مواطئ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قالوا: إنه كانت هناك شجرة استراح الرسول -صلى الله عليه وسلم- تحتها وكان يتعاهدها وكلما مر يجلس تحتها، فقالوا: ما دام ابن عمر فعله فهذا دليل على الاستحباب، لكن قول الجمهور أن هذا لا يدل على الاستحباب وأن فعل ابن عمر قد خالفه جماهير الصحابة في ذلك، ولم يفعلوا كفعله، هذا من حيث القسمان الأولان .

القسم الثالث: ما ثبتت خصوصيته، هذا القسم الذي ثبتت خصوصيته للرسول -صلى الله عليه وسلم- لا خلاف في أنه يختص بالرسول -عليه الصلاة والسلام- مثل ماذا مثل نكاح أكثر من أربع نسوة، هذا خاص بالرسول -

صلى الله عليه وسلم- مثل نكاحه بلفظ الهبة (وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) [الأحزاب: ٥٠]، فهذه خصوصية للرسول -صلى الله عليه وسلم- والأمر في أفعال الرسول أن لا تكون خاصة به إلا بدليل، فهذه من الأفعال التي قام الدليل على أنها خاصة بالرسول -صلى الله عليه وسلم-،

إذن ما ثبتت خصوصيته سواءً كان يعني من الأفعال العادية كالنكاح أو كان من العبادات أيضاً كقيام الليل وزادوا أيضاً قالوا أن الأضحية أيضاً هي واجبة على الرسول -صلى الله عليه وسلم- فما ثبتت خصوصيته للرسول -صلى الله عليه وسلم- يقتصر عليه، هل تشاركه الأمة في ذلك، أما ما أبيح للرسول -عليه الصلاة والسلام- خاصة فلا تشاركه الأمة في ذلك، وأما ما وجب على الرسول فإن الأمة لا تشاركه في الوجوب ولكن يكون في حقها مندوباً، هذا ما ثبتت خصوصيته.

القسم الرابع: ما عدا ذلك، ما ليس من الجبلة ولا من العادة ولا هو خاص، هذا هو الذي ينبغي أن نقسمه إلى ما ظهر فيه قصد القربة، وما لم يظهر فيه قصد القربة، ولكن المصنف أجمل التقسيم وقال: (إنه ينقسم إلى ما يكون فيه قصد القربى ولا ما يكون)، طيب إذن القسم الرابع هو ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- مجرد فعل ولم تثبت خصوصيته وليس من الأفعال الجبلية ولا مما جرت به العادة وهذا إن كان مما ظهرت فيه قصد القربة فالعلماء اختلفوا، اختلفوا في هذا هل: نحمله على الوجوب، أو نحمله على الندب أو نحمله على الإباحة والقول بالإباحة طبعاً فيه بُعد، ما دام أنه ظهرت فيه قصد القربة، وكذلك القول بالتوقف، بعيد، فالقولان القويان هما: القول بالوجوب والقول بالندب، والمصنف ذكر بالقول القول بالتوقف قولاً ثالثاً، فالقائلون بالوجوب يقولون: إن الرسول -عليه الصلاة والسلام- هو قدوتنا والله تعالى يقول: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) [الأحزاب: ٢١]، ويقول: (وَاتَّبِعُوهُ) [الأعراف: ١٥٨]، والرسول -عليه الصلاة والسلام- أيضاً يقول: كان يقول: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهو)، وحينما ناقشوه في بعض الأفعال، وقالوا إنك لست مثلنا، غضب، ورد عليهم، يعني أن هذا يدل على أنهم ينبغي أن يتابعوه في ما هو قربة، في كل ما هو قربة، فهؤلاء استدلوا بمثل هذه الأدلة على وجوب المتابعة ووجوب الاتباع، القول الثاني قالوا: إنه محمول على الندب، وهذا هو الراجح -إن شاء الله-، هذا القول هو الراجح -إن شاء الله- أنه محمول على الندب، لماذا قلنا إنه يحمل على الندب؟ لأن فعل الرسول -عليه الصلاة والسلام- للشيء على سبيل التقرب، يدل على أنه مطلوب لله وأنه مرغب فيه، والقدر المشترك بين الواجب والمندوب هو هذا أن يكون مستحباً، أما القول بأنه واجب فهذا يترتب عليه أنه إذا لم يُفعل يأثم الإنسان، والقول بالتأثيم يحتاج إلى دليل، يعني القول بأن من لم يفعل مثل الرسول -صلى الله عليه وسلم- في كل ما فعله يأثم، هذا يحتاج إلى دليل، ولا دليل عليه، ما ذكروه من الأمر بالاتباع هذا يُجاب عنه، بأن المقصود اتباعه فيما هو واجب، أو اتباعه على سبيل الندب، يعني نحن مأمورون باتباعه على سبيل الندب لا على سبيل الوجوب؛ لأن الاتباع قد يكون على سبيل الوجوب وقد يكون ندباً، فمحل الخلاف هو هل يأثم من لم يفعل ذلك؟ التأثيم ما أقاموا عليه دليلاً كل ما استدلوا به هو الأمر بالاتباع، في آيات كثيرة، الأمر بالاتباع، فيجاب عنه بأن الأمر بالاتباع يحمل على أن المراد اتباعه في الفعل إما واجباً إن كان الفعل واجباً وإما مندوباً إن كان الفعل مندوباً.

هناك قسم خامس أيضاً وهو أن يفعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- الفعل بياناً لمجمل، لمجمل قرآن أو مجمل سنة سابقة، يعني يكون الرسول -عليه الصلاة والسلام- قال أمر بأمر مجمل ثم فعله ليبين لهم صفته، مثل ما بين صفة الحج وصفة الصلاة وصفة الوضوء فما فعله الرسول -عليه الصلاة والسلام- بياناً لمجمل قالوا: هو تبع لذلك المجمل، إن كان المجمل واجباً فما فعله يكون واجباً وإن كان ذلك المجمل مندوباً فيكون فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- مندوباً، أو اتباعنا له مندوباً وهكذا يعني في كل موضع ننظر إلى حكم ذلك المجمل، فالأمر بالطواف مثلاً أمر على سبيل الوجوب، قوله تعالى: (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) [الحج: ٢٩]، هذا أمر على سبيل الوجوب، والطواف ركن من أركان الحج، ففعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- في الطواف واجب، يعني كونه جعل البيت عن يساره مثلاً وطاف سبعة أشواط من غير زيادة ولا نقص هذا يجب علينا أن نتبعه في ذلك، يجب علينا أن نتبعه في هذه الأفعال ولو لم يرد قول، لو لم يرد نص، مع أن هذا الحقيقة معه سنة تقريرية أخرى فإن الناس كانوا يطوفون حوله وكان يقرهم على ذلك، فإذن هذا قسم خامس، ما عدى ذلك يقولون إنه لا يتجاوز الإباحة، يعني إذا كان ما ظهرت فيه قصد القربى سواءً كان جبلياً أو لم يكن جبلياً، كان من العادات أو لم يكن من العادات، إذا لم تظهر فيه قصد القربة، ولم يكن بياناً لمجمل فمثل هذا لا يخرج عن الإباحة يدل على الإباحة فقط، يعني هذا إجمال باختصار شديد الحقيقة، لكلام المصنف وإن كان المصنف يمكن ما ذكر كل الأقسام وإنما اقتصر على ما يرى أنه المهم منها.

شيخنا الفاضل، لدينا بعض الأسئلة عبر الموقع:

الأخت الكريمة من الأردن تقول: السلام عليكم ورحمة الله، يذهب بعض العلماء على أنه إذا تعارض فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- ونهيه، دَلَّ ذلك على أنه فعله للخصوصية، مثل نهيه -صلى الله عليه وسلم- عن استقبال القبلة بغائط أو بول، وأن ابن عمر رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- يبول وراء حائط مستدبر القبلة، وإلى هذا ذهب الشوكاني -رحمه الله- وكذلك الألباني -رحمه الله- فما قولكم حفظكم الله؟

هذا يحتمل حقيقة كون الرسول -صلى الله عليه وسلم- يفعل فعلاً خلاف ما نهى عنه مثلاً هذا يحتمل الخصوصية ويحتمل النسخ، والعلماء اختلفوا في هل مثل هذا يُحمل على أن فعله ناسخ للنهي السابق؟ أو أنه خصوصية له، والذي يترجح لي والله أعلم، أن هناك فرقاً بين أن يفعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- الفعل على ملأ من الناس وبين أن يفعله خفية، فما فعله على ملأ من الناس هذا لو لم يكن ناسخاً لما قبله لاقتدى به الناس فيه، فإذا لم يبين لهم أن هذا الفعل خصوصية له، فهو ناسخ بلا جدال، يعني كونه ينهاهم مثلاً عن نكاح أكثر من أربع، ثم يمسك أكثر من ذلك لو لم يبين الرسول -صلى الله عليه وسلم- الحكم في ذلك بل بينه القرآن هذا ونص عليه القرآن لكان ذلك ناسخاً، يعني كون الرسول -عليه الصلاة والسلام- يفعل فعلاً على خلاف ما نهى عنه ويراه الناس يفعله علناً ثم لا يقول لهم هذا خاص بي، هذا دليل على أنه ناسخ ورافع له، أما إذا فعله ولم يره أحد فهذا يقع فيه الاحتمال، وهو المثال الذي ذكرته الأخت: أنه رأه ابن عمر من على ظهر بيت وهو في المرحاض مستقبلاً بيت المقدس ومستدبراً الكعبة، هذا يعني تكلم العلماء فيه، فمنهم من قال: نحمله على النسخ ومنهم من قال بل هذا خصوصية له -صلى الله عليه وسلم-، ومنهم من قال: بل هذا مخصص وهذا هو الأرجح، أن هذا مخصص لعموم النهي أو مقيد لمطلق النهي، النهي جاء مطلقاً قال: (لا تستقبلوا القبلة ببول ولا غائط)، لم يقل: في داخل البنيان ولا في خارج البنيان، ثم إنه استدبر الكعبة في داخل البنيان فالصحيح أن هذا يكون مقيداً لمطلق النهي فيكون النهي محمولاً على هذا المقيد، بمعنى أن النهي يكون متوجهاً إلى من يستقبل القبلة أو يستدبرها خارج البنيان، يعني ممن يتخلى في الفضاء في البرية هذا هو الذي ينهى عن استقبال القبلة أو عن استدبارها أثناء قضاء الحاجة، أما في داخل البنيان فهذا مستثنى بدليل فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم-.

نأخذ أسئلة من الإخوة الحضور:

السؤال الأول: كيف نجمع بين قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ) [المائدة: ٣]، وقوله -صلى الله عليه وسلم-: (هلا أخذتم إهابها فانتفعتم به)؟

السؤال الثاني: هل يجب في التأويل أن يكون هناك موجب للتأويل؟

نعم طبعاً نبدأ من الأخير ونقول: نحن ذكرنا إنه لابد أن يكون هناك دليل قوي يصرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى الاحتمال الذي كان أبعد ليقوي هذا الاحتمال الضعيف فيصبح هو الأرجح وهو الأظهر، هذا لابد منه وذكرناه شرطاً في صحة التأويل ومثلنا للتأويل الصحيح والتأويل الذي لم يستجمع هذين الشرطين.

أما المثال الذي ذكرت تحريم الميتة (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ) مع الأحاديث الواردة في حِل الإهاب المدبوغ أو حِل الانتفاع به: (أيما إهاب دبغ فقد طهر) فهذا يعني تكلم عنه العلماء، والقول الراجح فيه، أن هذا مخصص لعموم الآية أو مقيد لإطلاقها، فقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ) هذا يعني فيه عموم لكل جزء من أجزاء الميتة، لكن جاء الإذن في الجلد بعد دبغه في أنه ينتفع به فيستثنى الجلد الميتة المدبوغ، فإنه يجوز الانتفاع به هذا نوع من التخصيص أو التأويل الصحيح الذي يستوفي الشروط؛ لأن إطلاق العام وإرادة بعض أفراده هذا جائز لغةً فتحقق الشرط الأول من شروط التأويل، ولأنه قد قام الدليل على هذا التأويل وهو حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم-: (إيما إهاب دبغ فقد طهر).

نكمل يا شيخ كلام المصنف؟

نعم لا بأس.

قال المصنف -رحمه الله-: (وإقرار صاحب الشريعة على القول الصادر من أحد هو قول صاحب الشريعة وإقراره على الفعل كفعله وما فُعِلَ في في وقته في غير مجلسه وعلم به ولم ينكره فحكمه حكم ما فُعِلَ في مجلسه).

نعم، بعد أن انتهى من أقسام الفعل وبين ما فيه خلاف وما ليس فيه خلاف أو أن الخلاف فيه ضعيف انتقل إلى القسم الثالث من أقسام السنة: وهي السنة التقريرية، فقال: (إقرار صاحب الشريعة) يعني كأنه يقول السنة التقريرية، لو أراد أن يعرف السنة التقريرية هي: سكوت النبي -صلى الله عليه وسلم- لقول أو فعل فُعل بحضرته أو في عهده وعلم به. هكذا يقولون، إذا أقر قولاً سكت عن قول قيل بحضرته، أو فعل فُعِلَ بحضرته فهذا دليل

على أنه يُقر هذا القول ويُقِر هذا الفعل كذلك لو كان هذا الفعل ليس في مجلسه، وإنما فعل في عهده، وعلم به، يعني إذا لم يكن بين يديه، فلابد من اشتراط العلم، لابد من اشتراط أن يكون قد علم به، الرسول -عليه الصلاة والسلام- حتى يُصبح له حكم السنة التقريرية، أما إذا فعل أحد من الصحابة فعلاً ولم يخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- بذلك ولم يشتهر هذا الفعل ولم ينتشر بين الناس، فإنه لا يكون دليلاً فسكوت النبي -صلى الله عليه وسلم- عن إنكاره لا يدل على جوازه أو إقراره له، هذه السنة التقريرية الحقيقة لها أمثلة كثيرة جداً، ويحتاج إليها الفقيه هي قد تكون مخصصه للعمومات وقد تكون مبينة لأحكام جديدة، فهي من الأمور المهمة التي ينبغي أن يتفطن لها الإنسان، لكن ينبغي أن نعرف أن كلام المصنف هنا يحتاج إلى شيء من التقييد، هو قال: (إقرار صاحب الشريعة على القول الصادر من أحد هو قول صاحب الشريعة) يعني كقوله تعالى،)وإقراره على الفعل كفعله) يعني ما قيل بحضرته هو كقول وما فعل بحضرته هو كفعله، العلماء منهم من استثنى وهو استثناء في محله، استثنى من ذلك قول الكفار أو فعل الكفار بحضرته أو في عهده يعني كون الكفار مثلاً والمشركين في عهده كانوا يفعلون أشياء وهو يعلم بها ولم يذهب لينكر على كل واحد هذا لا يعد إقراراً، فهناك من استثنى وقال هذا خاص بالمسلمين، يعني فعل المسلمين أو أحد من المسلمين فعلاً بين يدي الرسول أو يذكر قولاً بين يدي الرسول -صلى الله عليه وسلم- ويسكت عن إنكاره هذا هو الذي يكون دليلاً وسنةً تقريرية، أما فعل الكفار فلا، بعضهم أتى بطريق آخر لإخراج هذا وقال: «نعمم ونقول كل فعل عرفنا من النبي -صلى الله عليه وسلم- من قبل وأنه قد منع منه وشدد في الإنكار عليه لا يلزم أن يعيد الإنكار مرة أخرى»، يعني لو فُعِل مرة أخرى، لا يلزم أن يعيد الإنكار، لكن الطريقة الأولى أسلم الحقيقة، أن نخرج ما فعله الكفار وبعضهم قال: والمنافقون أيضاً، الذين اشتهر نفاقهم وعرف أنهم منافقون، أما غيرهم ممن لا يُعلم نفاقه، فما فعله وسكت النبي -صلى الله عليه وسلم- عنه يكون إقراراً له، فإذن هذه سنة تقريرية تعرف بهذا القيد، يعني يشترط أن لا يكون من فعل الفعل أو قال القول من الكفار فإن الرسول -عليه الصلاة والسلام- قد يترك الكفار وما صنعوا، قد يتركهم وشأنهم وخاصة في أول الإسلام، حينما كان الإسلام غريباً وكان الصحابة قلة، والرسول -عليه الصلاة والسلام- كان يخشى من سطوة أولئك الكفار إما على نفسه أو على من معه وهو والحمد لله قد عصمه الله ووعده بالعصمة فهو معصوم ولا يخاف منهم ولكن قد يخاف على أتباعه يخاف أن يؤذوا فإذن قول من قيد هذا بإخراج الكفار قول جيد وإن كان يعني ربما لا يوجد في أكثر الكتب، لكن هو موجود في بعض الكتب الموسوعية الكبيرة وهو تقييد حسن، إذن ما قيل في حضرته أو فعل في حضرته هذا نعرف أنه علم به، ما مثال ذلك سأل النبي -صلى الله عليه وسلم- الجارية أين الله؟ فقالت: في السماء، فأقرها على ذلك، وقال اعتقها فإنها مؤمنة، أقرها على قولها إن الله في السماء، فقال: اعتقها، جاء مجزز المدلجي ورأى أسامة ابن زيد وزيد بن حارثة نائمين يلتحفان لحافاً واحداً أقدامهما بادية وخارجة، فقال: أشهد أن هذه الأقدام بعضها من بعض، فأقره النبي -صلى الله عليه وسلم- على ذلك وفرح بهذا؛ لأن قريشاً كانوا يزعمون أو يلمزون زيداً وابنه أسامه؛ لأنها أحدهما أسمر والآخر أبيض، فكأنهم يعني يتهمونه أن هذا الابن ليس من ذاك الرجل فلما شهد مجزز المدلجي وهو من بني مدلج وبنو مدلج مشهورون بالقيافة، يعرفون الأثر ويعرفون الأشباه والعرب كانوا يحتكمون إليهم، فهذا الرسول -صلى الله عليه وسلم- أقر قوله وفرح به، فهذه سنة تقريرية ولهذا استدل بعض العلماء بأن قول القائف، الذي ثبتت إصابته وتكررت حُجة، قول القائف إذا تكررت إصابته واشتهرت يكون حُجة في إثبات النسب، أيضاً قول حذيفة بن اليمان -رضي الله عنه-: (يا رسول الله إنا كنا قبلك في جاهلية وشر حتى جاءنا الله بالإسلام فهل بعد هذا الخير من شر)، الرسول -عليه الصلاة والسلام- ما أنكر عليه وقال: لم تكونوا في جاهلية وشر، بل أقره على ذلك وسكت، وهذا دليل على أن ما كان فيه العرب هو شر، هذه السنة التقريرية من القول، أما الأفعال التي فعلت بحضرته وأقرها فهي أيضاً لها أمثلة كثيرة من ذلك ما روت عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: (ذبحنا فرساً في عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأكلناه) فاستدل العلماء بهذا على أن الفرس حلال اللحم هذا مع أنه لم يشهده النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يكن حاضراً عند النبي -صلى الله عليه وسلم- ولكن كان في عهد الرسول -عليه الصلاة و السلام- فكان ذلك تقريراً منه؛ لأن كون الفرس يذبح في المدينة والمدينة صغيرة وقليلة البيوت ويتوزع لحم هذا الفرس بين البيوت، كانوا إذا ذبحوا جملاً أو بقرة قسموا لحمها على البيوت فمثل هذا دليل على أنه ينتشر ويشتهر ولابد أن يعلم به النبي -صلى الله عليه وسلم-.

ما يفعل بحضرته أيضاً كل ما يفعل بحضرة النبي -صلى الله عليه وسلم- ويسكت عن الإنكار هذا يكون سنة تقريرية، هذا خلاصة لما قاله المصنف -رحمه الله-.

هنا سؤال يقول: هل هناك فرق بين التأويل عند المتقدمين والمتأخرين؟

هذا السؤال مهم جداً الحقيقة ومن المناسب أننا نوضح ذلك، المتقدمون ما كانوا يطلقون لفظ التأويل كما يطلقه المتأخرون على صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح وإنما كانوا يطلقون لفظ التأويل أحيانًا على التفسير فيسمون التفسير تأويلاً، ويطلقونه أحياناً على مآلات الأمور أو ما تؤول إليه الأمور، بمعنى حقائق

الأمور ولهذا في قوله -جل وعلا- (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ) [آل عمران: ٧]، اختلف العلماء أين يكون الوقوف وما المعني يعني ما المراد بالتأويل هنا؟ فمنهم من قال إن الوقف عند قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ) يعني تأويل المتشابه؛ لأنه قال قبل هذا (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَ)، فالمفسرون والعلماء قالوا إن قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ)، إذا وقفنا عند لفظ الجلالة فالمقصود بالتأويل هنا أن يحمل على ما تؤول إليه الأمور، يعني مآلات الأمور وحقائقها وكيفياتها، وقالوا: يصبح المتشابه هنا مثل كيفيات صفات الله -جل وعلا- حقائق ما يقع يوم القيامة كيفية الميزان كيفية وزن الأعمال كيف يكون هذه حقائقها لا يعلمها إلا الله -جل وعلا-، وإنما نحن مأمورون بأن نؤمن بأن الأعمال توزن وأن هناك ميزاناً سيوضع ومن ثقلت موازينه فهو الرابح الناجي (وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) [القارعة: ٨]، كما قال الله -جل وعلا-، ولكن لا نعرف كيفية وزن هذه الأعمال لأنها أعمال فعلت في وقت وانتهت فالوزن هو حتى إنه بعض الأعمال وإن كانت يسيرة ترجح بكثير من السيئات، فإذن كما في قصة صاحب البطاقة وهو حديث مشهور عند العلماء، إذن يحملون التأويل أحياناً على ما تؤول إليه الأمور أو على حقائق الأمور وأحياناً يحملونه على التفسير والمعنى فيقولون التأويل معناه التفسير ولهذا دعا النبي -صلى الله عليه وسلم- لابن عباس وقال: (اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل) قالوا إن المراد بالتأويل يعني التفسير، أما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال الآخر المرجوح فهذا اصطلاح للمتأخرين ولا تُحمل عليه ألفاظ القرآن والسنة يعني إذا ورد في القرآن والسنة لفظ التأويل لا يحمل على هذا المعنى والله أعلم.

يقول: ما الحكمة من وجود ما يحتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر في القرآن الكريم؟

تكلم العلماء في حكمة وجود المجمل ووجود الأدلة الظاهرة التي قد يكون ظاهرها التعارض وقالوا إن هذا فيه تكثيراً للأجر والثواب ببذل الجهد والاجتهاد في معرفة الحكم الشرعي، فالعلماء يبذلون جهدهم في معرفة معاني الآيات ومعاني أحاديث الرسول الله -صلى الله عليه وسلم- ومعرفة الأحكام المستفادة منها وذلك فيه ثواب عظيم عند الله -جل وعلا- فهذا من الفوائد ومنها أيضاً الامتحان والاختبار منها الابتلاء والاختبار فإن من ضعف إيمانه ربما توقف وشكك حينما يجد لفظاً لا يعرف معناه أو لا يعرف كيف يجمع بينه وبين لفظ آخر أو بينه وبين دليل آخر فهذا ابتلاء واختبار للناس فمن قوي إيمانه يعلم أن كل هذا من الله -جل وعلا- وأن كله حق ولهذا قال الله تعالى في الآية التي تلوناها قبل قليل (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَ) يعني أنهم يسلمون ويستسلمون ويقولون آمنا به على مراد الله -جل وعلا- وآمنا بأن ما جاء عن الله وعن رسوله -صلى الله عليه وسلم- فهو حق ويستسلم سواءا توصلوا بأنفسهم إلى الجمع مثلاً بين هاتين الآيتين أو إلى معنى هذه الآية التي فيها غموض أو لم يتوصلوا إلى ذلك فهذا علامة الإيمان الاستسلام والانقياد لله -جل وعلا- وتسليم الأمر فيما يجهله الإنسان والحمد لله لم يوجد كما ذكرت لكم سابقًا في آيات الكتاب ولا في السنة النبوية لم يوجد مجمل بقي على إجماله مما يتعلق به عمل أما ما لا يتعلق به عمل فهذا الأمر فيه سهل، يعني الأمر فيه يسير يعني اسم شخص مثلا رمز الله إليه أو ذكره الله بصيغة النكرة بصيغة رجل مثلاً وما أشبه ذلك هذا لا يتعلق باسمه أي غرض وأي عمل كذلك هناك كثير من الآيات يمكن أن نقول إن الإجمال الذي فيها لا يترتب عليه عمل إن كان هناك إجمال أو كان هناك خفاء فهذا لا يترتب عليه عمل ولهذا والحمد لله القرآن قد بُين أكمل بيان و السنة أيضا بُينت والصحابة -رضوان الله تعالى عليهم- قد فهموا ذلك ونقوله إلينا.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته عندي سؤال عن تقرير النبي -صلى الله عليه وسلم- هل هناك مفاضلة بين قول النبي -صلى الله عليه وسلم- وفعله وتقريره يعني أيهما أقوى في الدلالة وإذا حصل تعارض بين أحدهما ماذا نقدم القول أو الفعل أو التقرير؟

قول بعض أهل العلم أن القول مقدم على الفعل فهل هذا دائماً على الإطلاق يكون القول مقدم على الفعل؟

هذه المسألة مسألة ترتيب قوة دلالة السنة أيهما أقوى هل الأقوى القول أو الفعل أو التقرير العلماء بحثوا فيها وتكلموا فيا حينما تتعارض حينما يوجد تعارض بين قول وفعل أو قول وتقرير مثلاً أيهما أقوى في الجملة يعني لو أردنا جواباً سريعاً إجمالياً الأغلب يميلون إلى أن القول مقدم على الفعل والفعل مقدم على التقرير لماذا يقولون القول ما فيه احتمال خصوصية أبداً أما الفعل ففيه احتمال الخصوصية فيكون أقل درجة منه التقرير يقولون تقرير الرسول -صلى الله عليه وسلم- لمن قال أو فعل فعلاً أيضاً يتطرق إليه احتمال لا يتطرق إلى الفعل ما هو يقولون ربما فُعل هذا الفعل والرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يكن منتبها للفاعل ثم روى وقال أنا فعلت هذا عند الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولم يُنكر عليّ إذن هو يحتمل أن يكون الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد غفل عنه أو لم يكن منتبها له حينما فعل هذا الفعل أو قال هذا القول فيكون أخفض رتبة من الفعل الفعل باشره النبي -صلى الله

عليه وسلم- بنفسه، هذا يعني كجواب يقال للمبتدئين لكن عند التحقيق وعند وجود التعارض بين القول والفعل العلماء لهم تفصيلات دقيقة جداً وبعضهم أوصلها إلى سبعين صنفاً وألفوا فيها مؤلفات أصول فقه

الدرس الثامن
الظاهر والمؤول

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

كنا في الدرس الماضي قد تكلمنا عن المجمل والمبين فنطرح بعض الأسئلة على الإخوة لنستذكر شيئًا مما مر معنا، ما تعريف المجمل؟ نعم تفضل.

هو ما يفتقر إلى بيان، وهو في اللغة المبهم

ما يفتقر إلى البيان، إذن ما تعريف البيان؟ المجمل يحتاج إلى بيان، فما تعريف البيان؟

هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي

إخراج الشيء، أو إخراج اللفظ من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي ،هذا هو تعريف إمام الحرمين للبيان ،ونحن قلنا في الدرس الماضي إن الأكثر يرون أن البيان أعم من ذلك، فهذا تعريف لبيان المجمل، ولكن البيان قد يأتي ابتداءً، فاللفظ البين الواضح المعنى يسمى بياناً، وإن لم يكن إخراجاً لشيء آخر من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

كنا قد طرحنا أيضاً سؤالين عليكم وعلى الإخوة المشاهدين المتابعين، فنعيد طرح السؤالين، ونسمع الجواب منكم أو من يعني الإخوة الذين سيشاركون عبر الإنترنت، كان السؤال الأول: عن ضرب مثال لتخصيص القرآن بالقياس، ما مثال تخصيص القرآن بالقياس؟ ونحن قلنا إنه يخصص بالقياس الجلي؟ ما مثاله؟

قول الله –تعالى-: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) [النور: ٢]

هذا خُصص بماذا؟

في القرآن الكريم

أي نعم، خصص بالقياس كيف؟ يعني أخرج منه ماذا؟ ماذا أخرجنا من لفظ الزاني والزانية؟ أخرجنا العبد؟ بالقياس على ماذا؟ على الأمه .

السؤال الثاني: اذكر مثالاً للبيان بالفعل؟

بيان صفة الطواف في الحج

بيان صفة الطواف في الحج، الله -جل وعلا- قال: (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ العَتِيقِ) [الحج: ٢٩]، وهذا من حيث صفته، وعدد الأشواط، وكيف يطوف؟ وأين يكون البيت؟ وضحه النبي -صلى الله عليه وسلم- بفعله فقد كان يطوف على ناقته والناس ينظرون إليه لبيان صفة الطواف.

- نستعرض أجوبة الدارسين والدارسات في موقع الأكاديمية، الأخ الكريم يقول: الجواب الأول: مثال تخصيص القرآن بالقياس قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) [النور: ٢]، الجواب الثاني: يكون بيان المجمل أحيانًا بالفعل، اسم مجمل قوله تعالى: (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ العَتِيقِ) [الحج: ٢٩]، بينه بفعله -صلى الله عليه وسلم- وكذلك الوقوف بعرفة؛ لأن قريشاً كانت تقف بمزدلفة، فخرج الرسول -صلى الله عليه وسلم- من الحرم إلى عرفة، ووقف بها فبينه بالفعل

الأخت الكريمة: مثال تخصيص عموم القرآن بالسنة قول الله –تعالى-: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) [النور: ٢]، إجابة السؤال الثاني: مثال البيان بالفعل الوقوف بعرفة، وأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- فعل، حيث خرج وهو على ناقته إلى عرفة.

الأخت الكريمة : الجواب الأول: قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) [النور: ٢]، فاللفظ عام يشمل الحر والعبد، وللعبد نصف حد الحر، والدليل خُصَّ الإماء في قوله تعالى: (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى المُحْصَنَاتِ مِنَ العَذَابِ) [النساء: ٢٥]، وفي جوابها على السؤال الثاني: استدركت؛ وقالت: تصحيح الجواب هو طوافه بالبيت -عليه السلام- ووقوفه بعرفة؛ لأنها أجابت إجابة خاطئة ثم استدركت الإجابة بهذه الإجابة.

الأخت الكريمة: السؤال الأول: مثال لتخصيص القرآن بالقياس ذكر في القرآن حد الأَمَة في الآية الخامسة والعشرين من سورة النساء، وقيس بها حد العبد، جواب السؤال الثاني: -الحجة- حجة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وقضى أغلب المناسك وهو على ناقته وقال: (خذوا عني مناسككم).

الأخت الكريمة: كذلك أجابت نفس الآية وكذلك ذكرت في جواب السؤال الثاني: قال تعالى: (وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) [البقرة: ١٩٦]، وبين الرسول -صلى الله عليه وسلم- عن كيفية صفة الحج فقال: (خذوا عني مناسككم).

الأخت الكريمة: كذلك ذكرت نفس الآية، وذكرت حج الرسول -صلى الله عليه وسلم.

- نشكر جميع الإخوة الذين بعثوا بأجوبتهم في موقع الأكاديمية، ونقول لهم جزاكم الله خيراً على حرصكم وتفاعلكم ونتمنى بإذن الله –تعالى- أن تكونوا قد استفدتم من هذا الدرس المبارك، أيضاً: نطلب المزيد من التفاعل في خلال الدروس القادمة، مع فضيلة الشيخ عياض السلمي، شيخنا الفاضل نترك المجال لك لتبتدأ درساً جديداً فعلى بركة الله، نقرأ يا شيخ؟

الظاهر والمؤول

قال المؤلف -رحمه الله تعالى-: (وَالظَّاهِرُ مَا احْتَمَلَ أَمْرَينِ أَحَدُهُمَا أَظْهَرُ مِنَ الآخَرِ ، وَيُؤَوَّلُ الظَّاهِرُ بِالدَّلِيلِ ، وَيُسَمَّى الظَّاهِرُ بِالدَّلِيلِ.)

ذكر المصنف المجمل وأتبعه بالكلام عن النص، بقي أن يتكلم عن الظاهر؛ لأن هذه الأقسام الثلاثة المجمل والنص والظاهر، هذه أقسام اللفظ من حيث دلالته عند الجمهور، فإن الجمهور يقولون: اللفظ من حيث ظهور الدلالة وخفائها: لا يخلوا إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مجملاً. وأما الحنفية فلهم طريقة أخرى في تقسيمات دلالة اللفظ من حيث الظهور ومن حيث الخفاء- لا ندخل في تفصيلها.

نقول الظاهر: هو القسم الثالث من أقسام اللفظ من حيث ظهور الدلالة وخفائها، عرَّف المصنف الظاهر بأنه: (ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر)، اللفظ إذا احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر وحملناه على الأظهر من المعنيين قلنا استعملناه في ظاهره، أو حملناه على ظاهره؛ فإذن لفظ الظاهر هنا أحيانًا:

- يطلق على اللفظ نفسه، ويسمى ظاهراً، يقال هذا اللفظ ظاهر في المعنى الفلاني.
- وأحياناً: يطلق اسم الظاهر على المعنى الراجح من المعنيين الذين يحتملهما اللفظ، فإذا احتمل اللفظ معنيين هو في أحدهما أرجح، قيل للمعنى الراجح إنه الظاهر.
- وقد يقال للفظ نفسه إنه ظاهر، والأمر سهل، وجود الاتصال الشديد بين اللفظ ومعناه.

إذن الظاهر :عرفه المصنف بأنه: -لفظ يحتمل- أو ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر منه في الآخر، فإذا حملناه على هذا المعنى الظاهر أو الراجح، قلنا حملناه على المعنى الظاهر، وقلنا هو ظاهر في كذا، ما مثاله؟ أمثلته كثيرة.

كل أمر هو ظاهر في الوجوب عند الجمهور، يقولون: الأمر ظاهر في الوجوب، وقد تدل دلالة تصحبه فتقلبه إلى أن يكون نصاً صريحاً، وكل نهي هو ظاهر في التحريم أيضاً؛ لأن الأمر قد يحمل على الندب، يعني يحتمل الوجوب ويحتمل الندب، لكنه أظهر في الوجوب؛ فلهذا يسمونه ظاهراً ويقولون: الأمر ظاهر في الوجوب، والنهي ظاهر في التحريم؛ لأنه يحتمل الكراهة.

ألفاظ العموم التي مرت معنا كلها تدل على الواحد من أفرادها تدل عليه بطريق الظاهر، تدل عليه دلالة ظاهرة؛ لأنه يحتمل أن يكون هذا الفرد بالذات ليس داخلاً في العموم، يحتمل أن يكون مخرجاً بدليل يخصصه.

فإذن كل أمر وكل نهي الأصل فيه أن يكون ظاهراً في معناه؛ لأنه يحتمل معناه ويحتمل معنيً آخر هو بعيد ومرجوح، هذا من حيث التمثيل للظاهر.

الظاهر قد يُؤول؛ فلهذا تكلم المصنف عن المؤول أو عن التأويل.

التأويل ما المقصود به؟

التأويل، يقولون: هو مأخوذ من الأَوْل يعني: الرجوع من آل يؤول يعني رجع.

والتأويل: عند الأصوليون يقصدون به، حَمْل اللفظ على الاحتمال المرجوح لدليل. اللفظ المحتمل لمعنيين إذا حملناه على المعنى المرجوح بدليل سمينا هذا تأويلاً، ونسمي اللفظ حينئذ مؤولاً، حينما نقول: إن قول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: (إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين) هذا فيه نهي، ظاهره: أنه لا يجوز له أن يجلس قبل صلاة ركعتين، ولكن تأولوه وقالوا: إنه يُحمل على كراهة الجلوس من غير صلاة ركعتين أو يقولون: يحمل على ندب صلاة الركعتين التي هي تحية المسجد، فصرفوه عن الاحتمال الظاهر وإلا لو أُخذ على احتماله الظاهر، لحمل النهي على التحريم، وحمل صلاة الركعتين على أنه واجب، وقد حمله على هذا بعض الظاهرية وجعلوه واجباً.

إذن التأويل: هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بدليل. هذا يسمى تأويلاً، واللفظ حينئذ يسمى مؤولاً، هو في المعنى المرجوح مؤول، وفي المعنى الراجح يقال: ظاهر، هذا المعنى كان راجحاً قبل التأويل، أما بعد التأويل فيكون معناه المرجوح أصبح هو الراجح؛ ولهذا قال المصنف: إنه إذا ثبت التأويل بشروطه الصحيحة، وكان التأويل صحيحاً، يسمى اللفظ حينئذ ظاهراً في هذا المعنى الذي كان مرجوحاً، إذن إذا أولناه بدليل صحيح يُصبح ظاهراً في المعنى الجديد، وهذا الرأي ذكره المصنف هنا، وأخذ به بعض العلماء، وشيخ الإسلام ابن تيمية، يكثرمن ذكره ، ويقول: «إنه اللفظ المؤول إذا تأولناه على معنىً كان بعيداً بقرينة، وبدليل يُصبح ظاهراً في ذلك المعنى».

لكن ما هي شروط التأويل الصحيح؟ هل يجوز أن نصرف اللفظ عن ظاهر معناه من غير شروط، أو هناك شروط؟ قالوا: التأويل له شرطان أساسيان لابد منهما:

الشرط الأول: أن يكون اللفظ يحتمل المعنى الذي صرفناه إليه من حيث اللغة ومن حيث أساليب العرب، أي أن أساليب العرب لا تمنع من التعبير بهذا اللفظ وإرادة اللفظ المعنى الفلاني، يعني العرب لا يمنعون من التعبير بصيغة افعل، ويكون المراد بها الندب لا الوجوب، والتعبير بصيغة لا تفعل ويكون المراد بها الكراهة مثلاً أو الإرشاد فقط، هذا - الشرط الأول- من حيث الوضع اللغوي: يكون محتملاً للمعنى الثاني.

الشرط الثاني: أن يقوم دليل على هذا التأويل، لابد من دليل يصرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى الاحتمال الآخر الذي كان مرجوحاً ويقويه، وهذا في مثل الصيغ التي تستخدم في المجاز -الألفاظ التي تستخدم في مجازها- الأصل في الكلام الحقيقة، ولكن إذا استعمل في المجاز يستعمل بقرينة، هذه القرينة هي الدليل فبالنسبة لنصوص الشرع: الواجب على المجتهد أن يحمل نصوص الشرع على ظاهرها ولا يتأولها إلا بدليل، يعني لا يصرف الأمر مثلاً عن الواجب إلا بدليل، لا يصرف النهي عن التحريم إلا بدليل، ويكون معه قرائن وأدلة تدل على أن هذا اللفظ ما أريد به ظاهره.

إذن لابد من هذين الشرطين:

- الشرط الأول: أن يكون اللفظ يحتمل هذا المعنى الذي صرفناه إليه، ولو كان الاحتمال فيه بُعد، لكن يحتمله لغة وتجيزه اللغة، إما بطريق التعبير المجازي أو التعبير الحقيقي من إطلاق العام وإرادة الخاص ونحو ذلك.

- الشرط الثاني: أن يقوم دليل صحيح على هذا التأويل.

إذا توافر الشرطان كان التأويل صحيحاً ومقبولاً، ولا ينبغي أن نستوحش منه، بعض الناس حينما يسمع التأويل ولفظ التأويل وهو قد قرأ في كتب العقائد أهل التأويل والذين يتأولون صفات الله، يظن أن التأويل هذا شيء منكر، ويجب على العالم الابتعاد عنه، ليس كذلك، التأويل ما يمكن أن يستغني عنه عالم البتة، لابد أن يتأول بعض الآيات ويصرفها عن أصل الوضع الظاهر إلى معنىً آخر، هذا المعنى الآخر يصبح ظاهراً ويصبح هو القوي بعد قيام الدلالة عليه.

من الأمثلة للتأويل الظاهر: التخصيص، جميع المخصصات هي من باب التأويل، يأتي اللفظ عاماً ثم يُخصص، الآية التي استشهدنا بها قبل قليل ومثلنا بها، قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) [النور: ٢]، لفظ (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي) يشمل الحر والعبد، ولكن لما جاء النص على الأمة في آية أخرى وقال: (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) [النساء: ٢٥]، عرفنا أن هذا خاص بالحر والحرة، ثم ألحقنا العبد أيضاً بالأَمَة، وقلنا عليه نصف الحد، هذا نوع من التأويل، صرفنا اللفظ عن الاحتمال الذي كان راجحاً إلى احتمال آخر بدليل؛ فأصبح الاحتمال الثاني هو الظاهر وهو الراجح، هذا معنى قول المصنف: فيكون هو الظاهر بالدليل أو بالتأويل، يعني: بعد قيام الدليل يكون هو الراجح.

وأما التأويلات البعيدة التي اختل فيها هذان الشرطان، فلها أمثلة كثيرة يذكرها العلمـاء: -منها مثلاً تأويل بعض علماء الحنفية حديث: (أيما امرأة نُكِحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل):

- قالوا: لفظ امرأة هنا المقصود: أَمَة، مع أن لفظ امرأة أول ما يدخل فيه الحرائر، إذا أطلق الرسول -عليه الصلاة والسلام- لفظ امرأة أول ما يدخل الحرائر، وأما الإماء فيمكن أن يدخلن تبعاً ويمكن ألا يدخلن، فقالوا: والمقصود (إيما امرأة) يعني أيما أَمة.

- وبعضهم قال: لا، نحملها على امرأة يعني الصغيرة، مع أن الصغيرة تسميتها امرأة أيضاً فيه شيء من التجوز، فهذا تأويل بعيد.

لما ورد في حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- في غيلان حينما أسلم وتحته عشر نساء، قال: (أمسك منهن أربعاً، وفارق سائرهن)، فالحديث ظاهره واضح في أنك تختار أربعاً، سواءً تقدم نكاحهن أو تأخر، تختار منهن أربعاً وتفارق سائر العشر، لكن الحنفية قالوا: لا يمكن أن نقول إنه له الخيار؛ لأن هذه الأنكحة، التي جاءت بعد الأربعة الأولى هي أنكحة باطلة، هو يحق له أن ينكح أربعاً، طبعاً الرجل أسلم حديثاً؛ لكنهم يعاملونه بما ورد في

الشريعة من أن له أن ينكح أربعاً، فقالوا: نكاح الأربع الأُوَل صحيح، وأما ما بعدهن فليس صحيحاً، وليس له أن يختار، إذن ما معنى قوله: (أمسك منهن أربع) قالوا: يعني ابتدئ نكاح أربع منهن، يعني اعقد عليهن عقداً جديداً، فالعقود الأولى كانت باطلة، هذا تأويل بعيد؛ لأن اللفظ أولاً: احتماله له بعيد، وثانياً: ما فيه ما يدل عليه.

فإذن التأويل ليس شراً محضاً كما يتصور البعض، إنما التأويل يمكن في حمل اللفظ على مجازه، أو حمل العام على التخصيص، إلى غير ذلك من أنواع التأويل، الجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض يُحتاج فيه إلى التأويل أيضاً.

الأفعــال

نكمل يا شيخ المقطع الثاني: قال المصنف -رحمه الله:

(فِعْلُ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ لا يَخْلُو :

إِمّا أَنْ يَكُونَ عَلَى وَجْهِ الْقُرْبَةِ وَالطَّاعَةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ :

- فَإِنْ دَلَّ دَلِيلٌ عَلَى الاخْتِصَاصِ بِهِ يُحْمَلُ عَلَى الاخْتِصَاصِ.

- وَإِنْ لَمْ يَدُلَّ لا يَخْتَصُّ بِهِ ؛ لأَنَّ اللهَ تَعَالَى يَقُولُ : (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) [الأحزاب:٢١]

فَيُحْمَلُ عَلَى الوُجُوبِ عِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِنَا .

وَمِنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا مَنْ قَالَ : يُحْمَلُ عَلَى النَّدْبِ .

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ : يُتَوَقَّفُ عَنْهُ .

فَإِنْ كَانَ عَلَى وَجْهٍ غَيْرِ الْقُرْبَةِ وَالطَّاعَةِ فَيُحْمَلُ عَلَى الإِبَاحَةِ فِي حَقِّهِ وَحَقِّنَا .).

هذا المبحث عقده المصنف للكلام عن أفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم-وأفعال الرسول هي قسم من سنته، فإن العلماء يقولون: إن سنة الرسول -صلى الله عليه وسلم- ثلاثة أقسام رئيسة: سنة قولية، وسنة فعلية، وسنة تقريرية، ومنهم من يقول: أن التقرير يدخل في الفعل، ولا حاجة إلى أن يفرَد بقسم مستقل.

المصنف لم يعقد باباً للسنة مستقلاً، وإنما عقد فيما يأتي باباً أو مبحثاً عن الأخبار، وذكر فيها بعض ما يتعلق بالسنة، لكنه قدَّم الكلام هنا عن الأفعال؛ لأن استنباط الأحكام من الأفعال محل إشكال؛ ولذلك اهتم به كثير من العلماء، وكتبوا فيه رسائل وكتباً مستقلة، فأبو شامة كتب كتاباً سماه: "المحقق في أفعال الرسول" وأيضاً المحدثون المعاصرون الشيخ الأشقر كتب كتاباً بعنوان: "أفعال الرسول" في جزئين، هناك كتابات كثيرة حول هذا الموضوع، نظراً لأهميته.

المصنف اختصر الكلام فيه اختصاراً شديداً وكما قلت هناك من كتب فيه كتاباً في مجلدين، فأفعال الرسول -عليه الصلاة والسلام- هي معين ثَر وغَني، يمكن أن تستفاد منه كثير من الأحكام ومن الآداب والسنن، وهو قسم كبير من قسم السنة، فالرسول -عليه الصلاة والسلام- أحيانًا: يبين ويوضح الأحكام بقوله، وأحياناً: يوضحها بقوله وفعله، وأحياناً: يكتفي بالفعل، فالعلماء حينما يتكلمون عن الأفعال، وعن كيفية استنباط الأحكام من الأفعال، إنما يقصدون الأفعال المجردة، التي لم يأتي معها أمر للناس بأن يفعلوا مثل فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولا نهي، أما إذا اقترن بها أمر واجتمع فيه القول والفعل، فهذه لا يتكلم الأصوليون فيها؛ لأن حكمها واضح من خلال ما تكلموا فيه في السنة القولية، ودلالات الألفاظ إنما تكلموا عنها لأجل هذا.

فإذن كلامهم هنا في الأفعال يقصدون به الأفعال التي لم تصاحبها أقوال تؤيدها أو بمعناها تمامًا وإنما هو فعل مجرد يقولون: الفعل المجرد هل يستفاد منه حكم، وإذا كان يستفاد منه حكم، ما هو هذا الحكم؟ هل هو الوجوب أو الندب أو الإباحة؟ المصنف -رحمه الله- قسم تقسيماً حسناً وقال: (إن فعل صاحب الشريعة)، ويعني به الرسول -صلى الله عليه وسلم-، (إما أن يكون على وجه القربة والطاعة أو غير ذلك)، يعني إما أن يظهر أنه فَعَلَ هذا الفعل، تقرباً إلى الله، وطلباً للثواب .وإما أن يكون فعله على غير هذه الصفة.

بدأ بالقسم الأول: وهو ما فعله على وجه القربة، ثم قال فيه: إنه إما أن يقوم دليل على الاختصاص به، أنه خاص بالرسول -صلى الله عليه وسلم- مثل قيام الليل، قيام الليل: قام الدليل على أنه واجب على الرسول -صلى الله عليه وسلم-، أما مطلق قيام الليل فهو مستحب بالنسبة للأمة، ما ثبتت خصوصيته بالنسبة للرسول -صلى الله عليه وسلم- مثل وجوب قيام الليل في قوله تعالى: (قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلاً (٢)) [المزمل: ٢]، الرسول قام الليل وكان يكثر من قيام الليل، ومع ذلك لم يكن واجباً على الأمة.

قال: إن ثبت اختصاصه فهو خاص به، وإن لم يثبت اختصاصه ذكر فيه الخلاف.

الحقيقة: إن التقسيم -يعني أفعال الرسول- يحتاج إلى زيادة تفصيل، ربما تُوضح أكثر مراد المصنف، فيمكن أن نقول إن أفعال الرسول عموماً، إما:

القسم الأول: أن تكون من باب الطبيعة والجِبلة - دعت إليه طبيعته وجبلته- وهذا مثل طريقته في المشي، وطريقته في الأكل، حبه لبعض الطعام، بغضه لبعض الطعام، هذه أمور طبعية لا دخل للتشريع بها، يعني ثبت أنه -صلى الله عليه وسلم- كان يحب أن يأكل القثاء بالرطب مثلاً، هل هذا يؤخذ منه حكم؟ العلماء يقولون: مثل هذا لا يؤخذ منه حكم، ولكن الإباحة ثابتة طبعاً بالأصل، فبعضهم يقول: هذا لا حكم له، وبعضهم يقول: لا، هذا مباح، والنتيجة واحدة؛ لأن إذا قلنا لا حكم له: يعني أننا لم نكتسب الإباحة من كون الرسول -صلى الله عليه وسلم- فعله، وإنما من الأصل-الأصل في الأشياء الإباحة- ولكن القول بأنه يفيد الإباحة أولى، القول بأنه يقتصر على مرتبة الإباحة، ويدل على إباحته ،هذا هو أولى.

القسم الثاني: الأفعال التي فعلها من باب العادة يعني عادة قومه، وعادة من في عصره، يعني طريقتهم في اللباس مثلاً، كونه يلبس القميص والإزار والجبة فوقها، هذه عادة كان قومه يلبسون هذا اللباس، ثم هو بعد الرسالة ما غير لباسه كان يلبس اللباس نفسه، طريقته أيضاً في إرسال الشَعر، وعدم قص الشعر وعنايته به، أيضاً هذه كانت عادة موجودة، إرسال شعر رأسه إلى قرابة الكتفين، هذه كانت عادة موجودة. والرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يغير هذه العادة بل استمر عليها. هذه أيضاً نوع من الأفعال التي دعت إليها العادة، دعت إليها عادته وعادة قومه، هذه كلها لا يتعلق بها حكم وحدها إلا أن يقوم دليل على الاستحباب أو على الوجوب دليل آخر خارجي غير مجرد الفعل، يعني كون الرسول -صلى الله عليه وسلم- لبس هذا النوع من اللباس أو أكل هذا النوع من الطعام ،لا يدل عند جماهير العلماء على أن فعل هذا الفعل مستحب.

هناك قول عند بعضهم يقولون: إنه يمكن أن يؤخذ من هذا الاستحباب، وربما استدلوا عليه بما أُثر عن ابن عمر أنه كان يمشي في طريقه إلى الحج، ويخطو خطوات في الطريق الذي كان الرسول -عليه الصلاة والسلام- يمشي فيه وأنه كان يقول: لعل قدماً أن يواطئ قدماً يعني يقول: لعلي أن أصيب مواطئ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قالوا: إنه كانت هناك شجرة استراح الرسول -صلى الله عليه وسلم- تحتها وكان يتعاهدها وكلما مر يجلس تحتها، فقالوا: ما دام ابن عمر فعله فهذا دليل على الاستحباب، لكن قول الجمهور أن هذا لا يدل على الاستحباب وأن فعل ابن عمر قد خالفه جماهير الصحابة في ذلك، ولم يفعلوا كفعله، هذا من حيث القسمان الأولان .

القسم الثالث: ما ثبتت خصوصيته، هذا القسم الذي ثبتت خصوصيته للرسول -صلى الله عليه وسلم- لا خلاف في أنه يختص بالرسول -عليه الصلاة والسلام- مثل ماذا؟ مثل نكاح أكثر من أربع نسوة، هذا خاص بالرسول -صلى الله عليه وسلم-، مثل نكاحه بلفظ الهبة (وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) [الأحزاب: ٥٠]، فهذه خصوصية للرسول -صلى الله عليه وسلم- والأمر في أفعال الرسول، أن لا تكون خاصة به إلا بدليل، فهذه من الأفعال التي قام الدليل على أنها خاصة بالرسول -صلى الله عليه وسلم.

إذن ما ثبتت خصوصيته سواءً كان من الأفعال العادية: كالنكاح أو كان من العبادات أيضاً: كقيام الليل، وزادوا أيضاً قالوا: أن الأضحية أيضاً هي واجبة على الرسول -صلى الله عليه وسلم- فما ثبتت خصوصيته للرسول -صلى الله عليه وسلم- يقتصر عليه، هل تشاركه الأمة في ذلك؟ لا.. أما ما أبيح للرسول -عليه الصلاة والسلام- خاصة فلا تشاركه الأمة في ذلك، وأما ما وجب على الرسول؛ فإن الأمة لا تشاركه في الوجوب، ولكن يكون في حقها مندوباً، هذا ما ثبتت خصوصيته.

القسم الرابع: ما عدا ذلك، ما ليس من الجبلة، ولا من العادة، ولا هو خاص، هذا هو الذي ينبغي أن نقسمه إلى: ما ظهر فيه قصد القربة، وما لم يظهر فيه قصد القربة، ولكن المصنف أجمل التقسيم وقال: (إنه ينقسم إلى ما يكون فيه قصد القربة ولا ما يكون)، إذن القسم الرابع: هو ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- مجرد فعل، ولم تثبت خصوصيته وليس من الأفعال الجبلية، ولا مما جرت به العادة، وهذا إن كان مما ظهرت فيه قصد القربة فالعلماء اختلفوا- اختلفوا في هذا- هل نحمله على الوجوب، أو نحمله على الندب أو نحمله على الإباحة؟ والقول بالإباحة فيه بُعد، ما دام أنه ظهرت فيه قصد القربة، وكذلك القول بالتوقف، بعيد. فالقولان القويان هما: القول بالوجوب، والقول بالندب، والمصنف ذكر القول بالتوقف قولاً ثالثاً.

فالقائلون بالوجوب يقولون: إن الرسول -عليه الصلاة والسلام- هو قدوتنا والله تعالى يقول: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) [الأحزاب: ٢١]، ويقول: (وَاتَّبِعُوهُ) [الأعراف: ١٥٨]، والرسول -عليه الصلاة والسلام- كان يقول: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهو)، وحينما ناقشوه في بعض الأفعال، وقالوا إنك لست مثلنا، غضب ورد عليهم، يعني أن هذا يدل على أنهم ينبغي أن يتابعوه في كل ما هو قربة، فهؤلاء استدلوا بمثل هذه الأدلة على وجوب المتابعة ووجوب الاتباع.

القول الثاني قالوا: إنه محمول على الندب، هذا القول هو الراجح -إن شاء الله- أنه محمول على الندب. لماذا قلنا إنه يحمل على الندب؟ لأن فعل الرسول -عليه الصلاة والسلام- للشيء على سبيل التقرب، يدل على أنه مطلوب لله وأنه مرغب فيه، والقدر المشترك بين الواجب والمندوب هو أن يكون مستحباً.

أما القول بأنه واجب؛ فهذا يترتب عليه أنه إذا لم يُفعل يأثم الإنسان، والقول بالتأثيم يحتاج إلى دليل، يعني القول بأن من لم يفعل مثل الرسول -صلى الله عليه وسلم- في كل ما فعله يأثم، هذا يحتاج إلى دليل، ولا دليل عليه. ما ذكروه من الأمر بالاتباع هذا يُجاب عنه، بأن المقصود اتباعه فيما هو واجب، أو اتباعه على سبيل الندب، يعني نحن مأمورون باتباعه على سبيل الندب لا على سبيل الوجوب؛ لأن الاتباع قد يكون على سبيل الوجوب وقد يكون ندباً، فمحل الخلاف هو هل يأثم من لم يفعل ذلك؟ التأثيم: ما أقاموا عليه دليلاً كل ما استدلوا به هو الأمر بالاتباع، في آيات كثيرة، فيجاب عنه بأن الأمر بالاتباع يحمل على أن المراد اتباعه في الفعل إما واجباً إن كان الفعل واجباً وإما مندوباً إن كان الفعل مندوباً.

- هناك قسم خامس أيضاً: وهو أن يفعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- الفعل بـياناً لمجمل-لمجمل قرآن أو مجمل سنة سابقة- يعني يكون الرسول -عليه الصلاة والسلام- قال أو أمرَ بأمرٍ مجمل، ثم فعله ليُبين لهم صفته، مثلما بَيَّنَ صفة الحج، وصفة الصلاة، وصفة الوضوء، فما فعله الرسول -عليهِ الصلاة والسلام- بياناً لمجمل قالوا: هو تبع لذلك المجمل. إن كان المجمل واجباً فما فعله يكون واجباً، وإن كان ذلك المجمل مندوباً فيكون فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- مندوباً، أو اتِّباعنا له مندوباً، وهكذا يعني في كل موضع ننظر إلى حكم ذلك المجمل، فالأمر بالطواف مثلاً: أمر على سبيل الوجوب، قوله تعالى: (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ العَتِيقِ) [الحج: ٢٩]، هذا أمر على سبيل الوجوب، والطواف ركن من أركان الحج، ففعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- في الطواف واجب، يعني كونه جعل البيت عن يساره مثلاً وطاف سبعة أشواط من غير زيادة ولا نقص هذا يجب علينا أن نتبعه في ذلك، يجب علينا أن نتبعه في هذه الأفعال ولو لم يرد قول، لو لم يرد نص، مع أن الحقيقة معه سنة تقريرية أخرى؛ فإن الناس كانوا يطوفون حوله، وكان يقرهم على ذلك، فإذن هذا قسم خامس، ما عدا ذلك يقولون: إنه لا يتجاوز الإباحة، يعني إذا كان ما ظهرت فيه قصد القربة سواءً كان جبلياً أو لم يكن جبلياً، كان من العادات أو لم يكن من العادات، إذا لم تظهر فيه قصد القربة، ولم يكن بياناً لمجمل؛ فمثل هذا لا يخرج عن الإباحة، يدل على الإباحة فقط، هذا إجمال باختصار شديد -الحقيقة- لكلام المصنف وإن كان المصنف ذكر كل الأقسام، وإنما اقتصر على ما يرى أنه المهم منها.

شيخنا الفاضل، لدينا بعض الأسئلة عبر الموقع:

الأخت الكريمة: تقول: يذهب بعض العلماء على أنه إذا تعارض فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- ونهيه، دَلَّ ذلك على أن فعله للخصوصية، مثل نهيه -صلى الله عليه وسلم- عن استقبال القبلة بغائط أو بول، وأن ابن عمر رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- يبول وراء حائط مستدبر القبلة، وإلى هذا ذهب الشوكاني -رحمه الله- وكذلك الألباني -رحمه الله- فما قولكم حفظكم الله؟

كون الرسول -صلى الله عليه وسلم- يفعل فعلاً خلاف ما نهى عنه مثلاً ، هذا يحتمل الخصوصية ويحتمل النسخ، والعلماء اختلفوا: هل مثل هذا يُحمل على أن فعله ناسخ للنهي السابق؟ أو أنه خصوصية له؟ والذي يترجح لي والله أعلم، أن هناك فرقاً بين أن يفعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- الفعل على ملأ من الناس وبين أن يفعله خفية:

- فما فعله على ملأ من الناس هذا لو لم يكن ناسخاً لما قبله لاقتدى به الناس فيه، فإذا لم يبين لهم أن هذا الفعل خصوصية له، فهو ناسخ بلا جدال، يعني كونه ينهاهم مثلاً عن نكاح أكثر من أربع، ثم يمسك أكثر من ذلك لو لم يبين الرسول -صلى الله عليه وسلم- الحكم في ذلك -بل بينه القرآن ونص عليه - لكان ذلك ناسخاً، يعني كون الرسول -عليه الصلاة والسلام- يفعل فعلاً على خلاف ما نهى عنه ويراه الناس يفعله علناً ثم لا يقول لهم هذا خاص بي، هذا دليل على أنه ناسخ ورافع له.

- أما إذا فعله ولم يره أحد؛ فهذا يقع فيه الاحتمال، وهو المثال الذي ذكرته الأخت: أنه رآه ابن عمر من على ظهر بيت وهو في المرحاض مستقبلاً بيت المقدس ومستدبراً الكعبة، هذا تكلم العلماء فيه، فمنهم من قال: نحمله على النسخ، ومنهم من قال: بل هذا خصوصية له -صلى الله عليه وسلم-، ومنهم من قال: بل هذا مخصص، وهذا هو الأرجح، أن هذا مخصص لعموم النهي أو مقيد لمطلق النهي، النهي جاء مطلقاً، قال: (لا تستقبلوا القبلة ببول ولا غائط)، لم يقل: في داخل البنيان ولا في خارج البنيان، ثم إنه استدبر الكعبة في داخل البنيان؛ فالصحيح أن هذا يكون مقيداً لمطلق النهي فيكون النهي محمولاً على هذا المقيد، بمعنى أن النهي يكون متوجهاً إلى من يستقبل القبلة أو يستدبرها خارج البنيان، يعني ممن يتخلى في الفضاء - في البرية- هذا هو الذي يُنهى عن استقبال القبلة أو عن استدبارها أثناء قضاء الحاجة، أما في داخل البنيان فهذا مستثنى بدليل فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم.

نأخذ أسئلة من الإخوة الحضور:
السؤال الأول: كيف نجمع بين قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) [المائدة: ٣]، وقوله -صلى الله عليه وسلم-: (هلا أخذتم إهابها فانتفعتم به)؟
السؤال الثاني: هل يجب في التأويل أن يكون هناك موجب للتأويل؟
نعم طبعاً، نبدأ من الأخير ونقول: نحن ذكرنا إنه لابد أن يكون هناك دليل قوي يصرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى الاحتمال الذي كان أبعد؛ ليُقوي هذا الاحتمال الضعيف؛ فيصبح هو الأرجح وهو الأظهر، هذا لابد منه؛ وذكرناه شرطاً في صحة التأويل، ومثلنا للتأويل الصحيح، والتأويل الذي لم يستجمع هذين الشرطين.
أما المثال الذي ذكرت: تحريم الميتة (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) مع الأحاديث الواردة في حِل الإهاب المدبوغ أو حِل الانتفاع به: (أيما إهاب دبغ فقد طهر) فهذا تكلم عنه العلماء، والقول الراجح فيه: أن هذا مخصص لعموم الآية، أو مقيد لإطلاقها، فقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) هذا يعني فيه عموم لكل جزء من أجزاء الميتة، لكن جاء الإذن في الجلد بعد دبغه في أنه ينتفع به فيستثنى جلد الميتة المدبوغ، فإنه يجوز الانتفاع به، هذا نوع من التخصيص أو التأويل الصحيح الذي يستوفي الشروط؛ لأن إطلاق العام وإرادة بعض أفراده هذا جائز لغةً، فتحقق الشرط الأول من شروط التأويل؛ ولأنه قد قام الدليل على هذا التأويل وهو حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم-: (إيما إهاب دبغ فقد طهر).
نكمل يا شيخ كلام المصنف؟
السنة التقريرية:
قال المصنف -رحمه الله-: (وَإِقْرَارُ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ عَلَى الْقَوْلِ الصادر من أحد هُوَ قَوْلُ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ ، وَإِقْرَارُهُ عَلَى الفِعْلِ كَفِعْلِهِ . وَمَا فُعِلَ فِي وَقْتِهِ فِي غَيْرِ مَجْلِسِهِ وَعَلِمَ بِهِ وَلَمْ يُنْكِرْهُ فَحُكْمُهُ حُكْمُ مَا فُعِلَ فِي مَجْلِسِهِ .).
بعد أن انتهى من أقسام الفعل، وبين ما فيه خلاف وما ليس فيه خلاف، أو أن الخلاف فيه ضعيف؛ انتقل إلى القسم الثالث من أقسام السنة: وهي السنة التقريرية، فقال: (إقرار صاحب الشريعة) يعني كأنه يقول السنة التقريرية: هي: سكوت النبي -صلى الله عليه وسلم- لقول أو فعل فُعل بحضرته أو في عهده وعلم به. هكذا يقولون. إذا أقر قولاً -سكت عن قول- قيل بحضرته، أو فُعِلَ بحضرته فهذا دليل على أنه يُقر هذا القول، ويُقِر هذا الفعل.
كذلك لو كان هذا الفعل ليس في مجلسه وإنما فعل في عهده وعلم به، يعني إذا لم يكن بين يديه، فلابد من اشتراط العلم، لابد من اشتراط أن يكون قد علم به الرسول -عليه الصلاة والسلام- حتى يُصبح له حكم السنة التقريرية، أما إذا فعل أحد من الصحابة فعلاً ولم يخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- بذلك ولم يشتهر هذا الفعل ولم ينتشر بين الناس؛ فإنه لا يكون دليلاً؛ فسكوت النبي -صلى الله عليه وسلم- عن إنكاره لا يدل على جوازه أو إقراره له.
هذه السنة التقريرية الحقيقة لها أمثلة كثيرة جداً، ويحتاج إليها الفقيه، هي قد تكون مخصصه للعمومات وقد تكون مبينة لأحكام جديدة، فهي من الأمور المهمة التي ينبغي أن يتفطن لها الإنسان.
لكن ينبغي أن نعرف أن كلام المصنف هنا يحتاج إلى شيء من التقييد، هو قال: (إقرار صاحب الشريعة على القول الصادر من أحدٍ هو قول صاحب الشريعة) يعني كقوله تماماً (وإقراره على الفعل كفعله) يعني ما قيل بحضرته: هو كقوله، وما فعل بحضرته: هو كفعله.
العلماء منهم من استثنى - وهو استثناء في محله- من ذلك: قول الكفار أو فعل الكفار بحضرته، أو في عهده، يعني كون الكفار والمشركين في عهده كانوا يفعلون أشياء وهو يعلم بها ولم يذهب لينكر على كل واحد؛ هذا لا يعد إقراراً؛ فهناك من استثنى وقال هذا خاص بالمسلمين، يعني فعل المسلمين- أو أحد من المسلمين- فعلاً بين يدي الرسول أو يذكر قولاً بين يدي الرسول -صلى الله عليه وسلم- ويسكت عن إنكاره هذا هو الذي يكون دليلاً، وسنةً تقريرية، أما فعل الكفار فلا.
بعضهم أتى بطريق آخر لإخراج هذا وقال: «نعمم ونقول: كل فعل عرفنا من النبي -صلى الله عليه وسلم- من قبل وأنه قد منع منه وشدد في الإنكار عليه لا يلزم أن يعيد الإنكار مرة أخرى»، يعني لو فُعِل مرة أخرى لا يلزم أن يعيد الإنكار. لكن الطريقة الأولى أسلم –الحقيقة- أن نخرج ما فعله الكفار.
وبعضهم قال: والمنافقون أيضاً، الذين اشتهر نفاقهم وعرف أنهم منافقون، أما غيرهم ممن لا يُعلم نفاقه، فما فعله وسكت النبي -صلى الله عليه وسلم- عنه يكون إقراراً له.
فإذن هذه سنة تقريرية تعرف بهذا القيد، يعني يشترط أن لا يكون من فعل الفعل، أو قال القول من الكفار؛ فإن الرسول -عليه الصلاة والسلام- قد يترك الكفار وما صنعوا، قد يتركهم وشأنهم وخاصة في أول الإسلام، حينما

كان الإسلام غريباً، وكان الصحابة قلة، والرسول -عليه الصلاة والسلام- كان يخشى من سطوة أولئك الكفار إما على نفسه أو على من معه وهو- والحمد لله- قد عصمه الله ووعده بالعصمة فهو معصوم ولا يخاف منهم، ولكن قد يخاف على أتباعه، يخاف أن يؤذوا.

فإذن قول من قيد هذا بإخراج الكفار قول جيد، ربما لا يوجد في أكثر الكتب، لكن هو موجود في بعض الكتب الموسوعية الكبيرة وهو تقييد حسن، إذن ما قيل في حضرته أو فعل في حضرته هذا نعرف أنه علم به، ما مثال ذلك؟ سأل النبي -صلى الله عليه وسلم- الجارية أين الله؟ فقالت: في السماء، فأقرها على ذلك، وقال اعتقها فإنها مؤمنة، أقرها على قولها إن الله في السماء، فقال: اعتقها،

جاء مجزز المدلجي ورأى أسامة ابن زيد، وزيد بن حارثة نائمين يلتحفان لحافاً واحداً أقدامهما بادية وخارجة، فقال: أشهد أن هذه الأقدام بعضها من بعض، فأقره النبي -صلى الله عليه وسلم- على ذلك وفرح بهذا؛ لأن قريشاً كانوا يزعمون أو يلمزون زيداً وابنه أسامة؛ لأن أحدهما أسمر والآخر أبيض، فكأنهم يتهمونه أن هذا الابن ليس من ذاك الرجل، فلما شهد مجزز المدلجي وهو من بني مدلج، وبنو مدلج مشهورون بالقيافة، يعرفون الأثر ويعرفون الأشباه، والعرب كانوا يحتكمون إليهم، فهذا الرسول -صلى الله عليه وسلم- أقر قوله وفرح به، فهذه سنة تقريرية، ولهذا استدل بعض العلماء بأن قول القائف الذي ثبتت إصابته وتكررت حُجة في إثبات النسب.

أيضاً: قول حذيفة بن اليمان -رضي الله عنه: (يا رسول الله إنا كنا قبلك في جاهلية وشر حتى جاءنا الله بالإسلام فهل بعد هذا الخير من شر)، الرسول -عليه الصلاة والسلام- ما أنكر عليه وقال: لم تكونوا في جاهلية وشر، بل أقره على ذلك وسكت، وهذا دليل على أن ما كان فيه العرب هو شر، هذه السنة التقريرية من القول.

أما الأفعال التي فعلت بحضرته وأقرها فهي أيضاً: لها أمثلة كثيرة من ذلك ما روت عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: (ذبحنا فرساً في عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأكلناه) فاستدل العلماء بهذا على أن الفرس حلال اللحم، هذا مع أنه لم يشهده النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يكن حاضراً عند النبي -صلى الله عليه وسلم- ولكن كان في عهد الرسول -عليه الصلاة و السلام- فكان ذلك تقريراً منه؛ لأن كون الفرس يذبح في المدينة، والمدينة صغيرة وقليلة البيوت ويتوزع لحم هذا الفرس بين البيوت، كانوا إذا ذبحوا جملاً أو بقرة قسموا لحمها على البيوت، فمثل هذا دليل على أنه ينتشر ويشتهر، ولابد أن يعلم به النبي -صلى الله عليه وسلم.

ما يفعل بحضرته أيضاً: كل ما يفعل بحضرة النبي -صلى الله عليه وسلم- ويسكت عن الإنكار، هذا يكون سنة تقريرية. هذا خلاصة لما قاله المصنف -رحمه الله.

هنا سؤال يقول: هل هناك فرق بين التأويل عند المتقدمين والمتأخرين؟

هذا السؤال مهم جداً -الحقيقة- ومن المناسب أننا نوضح ذلك، المتقدمون ما كانوا يطلقون لفظ التأويل كما يطلقه المتأخرون على صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وإنما كانوا يطلقون لفظ التأويل أحيانًا على التفسير؛ فيسمون التفسير تأويلاً، ويطلقونه أحياناً على مآلات الأمور أو ما تؤول إليه الأمور، بمعنى حقائق الأمور؛ ولهذا في قوله -جل وعلا- (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ) [آل عمران: ٧]، اختلف العلماء: أين يكون الوقوف؟ وما المعني يعني ما المراد بالتأويل هنا؟ فمنهم من قال إن الوقف عند قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ) يعني تأويل المتشابه؛ لأنه قال قبل هذا (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَ)، فالمفسرون والعلماء قالوا إن قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ)، إذا وقفنا عند لفظ الجلالة فالمقصود بالتأويل هنا أن يحمل على ما تؤول إليه الأمور، يعني مآلات الأمور وحقائقها وكيفياتها، وقالوا: يصبح المتشابه هنا مثل كيفيات صفات الله -جل وعلا- ، حقائق ما يقع يوم القيامة كيفية الميزان كيفية وزن الأعمال، هذه حقائقها لا يعلمها إلا الله -جل وعلا- وإنما نحن مأمورون بأن نؤمن بأن الأعمال توزن وأن هناك ميزاناً سيوضع، ومن ثقلت موازينه فهو الرابح الناجي (وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) [القارعة: ٨]، كما قال الله -جل وعلا-، ولكن لا نعرف كيفية وزن هذه الأعمال؛ لأنها أعمال فعلت في وقت وانتهت، بل إن هناك من الأعمال -وإن كانت يسيرة- ترجح بكثير من السيئات، كما في قصة صاحب البطاقة: وهو حديث مشهور عند العلماء.

إذن يحملون التأويل أحيانًا على ما تؤول إليه الأمور أو على حقائق الأمور، وأحياناً يحملونه على التفسير والمعنى؛ فيقولون التأويل معناه التفسير ولهذا دعا النبي -صلى الله عليه وسلم- لابن عباس وقال: (اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل) قالوا إن المراد بالتأويل يعني التفسير، أما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال الآخر المرجوح؛ فهذا اصطلاح للمتأخرين، ولا تُحمل عليه ألفاظ القرآن والسنة يعني إذا ورد في القرآن والسنة لفظ التأويل لا يحمل على هذا المعنى والله أعلم.

يقول: ما الحكمة من وجود: ما يحتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر في القرآن الكريم؟

تكلم العلماء في حكمة وجود المجمل، ووجود الأدلة الظاهرة التي قد يكون ظاهرها التعارض وقالوا:
- إن هذا فيه تكثيراً للأجر والثواب ببذل الجهد والاجتهاد في معرفة الحكم الشرعي؛ فالعلماء يبذلون جهدهم في معرفة معاني الآيات، ومعاني أحاديث الرسول الله -صلى الله عليه وسلم- ومعرفة الأحكام المستفادة منها، وذلك فيه ثواب عظيم عند الله -جل وعلا- فهذا من الفوائد.
- ومنها أيضاً: الامتحان والاختبار، ومنها الابتلاء؛ فإن من ضعف إيمانه ربما توقف وشكك حينما يجد لفظاً لا يعرف معناه أو لا يعرف كيف يجمع بينه وبين لفظ آخر أو بينه وبين دليل آخر فهذا ابتلاء واختبار للناس، فمن قوي إيمانه يعلم أن كل هذا من الله -جل وعلا- وأن كله حق؛ ولهذا قال الله تعالى: في الآية التي تلوناها قبل قليل (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَ) يعني أنهم يسلمون ويستسلمون ويقولون: آمنا به على مراد الله -جل وعلا- وآمنا بأن ما جاء عن الله وعن رسوله -صلى الله عليه وسلم- فهو حق، ويستسلموا سواءً توصلوا بأنفسهم إلى الجمع مثلاً بين هاتين الآيتين، أو إلى معنى هذه الآية التي فيها غموض، أو لم يتوصلوا إلى ذلك؛ فهذا علامة الإيمان الاستسلام والانقياد لله -جل وعلا- وتسليم الأمر فيما يجهله الإنسان.
والحمد لله لم يوجد -كما ذكرت لكم سابقًا- في آيات الكتاب ولا في السنة النبوية مجمل بقي على إجماله مما يتعلق به عمل.
أما ما لا يتعلق به عمل فهذا الأمر فيه سهل، يعني الأمر فيه يسير، يعني اسم شخص مثلا رمز الله إليه أو ذكره الله بصيغة النكرة، بصيغة رجل مثلاً وما أشبه ذلك هذا لا يتعلق باسمه أي غرض وأي عمل، كذلك هناك كثير من الآيات يمكن أن نقول إن الإجمال الذي فيها لا يترتب عليه عمل إن كان هناك إجمال، أو كان هناك خفاء؛ فهذا لا يترتب عليه عمل؛ ولهذا- والحمد لله - القرآن قد بُيِّن أكمل بيان والسنة أيضا بُيِّنت. والصحابة - رضوان الله تعالى عليهم- قد فهموا ذلك ونَقَوله إلينا.
سؤال: عن تقرير النبي -صلى الله عليه وسلم- هل هناك مفاضلة بين قول النبي -صلى الله عليه وسلم- وفعله وتقريره؟ يعني أيهما أقوى في الدلالة؟ وإذا حصل تعارض بين أحدهما ماذا نقدم القول أو الفعل أو التقرير؟
قول بعض أهل العلم أن القول مقدم على الفعل فهل هذا دائماً على الإطلاق يكون القول مقدم على الفعل؟
هذه المسألة مسألة ترتيب قوة دلالة السنة أيهما أقوى؟ هل الأقوى القول أو الفعل أو التقرير؟ العلماء بحثوا فيها وتكلموا فيها، حينما تتعارض -حينما يوجد تعارض بين قول وفعل، أو قول وتقرير- أيهما أقوى؟
لو أردنا جواباً سريعاً إجمالياً، الأغلب يميلون إلى أن القول مقدم على الفعل، والفعل مقدم على التقرير، لماذا؟ يقولون: القول ما فيه احتمال خصوصية أبداً، أما الفعل ففيه احتمال الخصوصية؛ فيكون أقل درجة منه.
التقرير: يقولون تقرير الرسول- لمن قال أو فعل فعلاً - أيضاً يتطرق إليه احتمال لا يتطرق إلى الفعل [السنة الفعلية] ما هو هذا الاحتمال؟ يقولون: ربما فُعل هذا الفعل والرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يكن منتبها للفاعل، ثم روى وقال أنا فعلت هذا عند الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولم يُنكر عليّ .
إذن هو يحتمل أن يكون الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد غفل عنه، أو لم يكن منتبها له حينما فعل هذا الفعل، أو قال هذا القول؛ فيكون أخفض رتبة من الفعل، الفعل باشره النبي -صلى الله عليه وسلم- بنفسه.
هذا كجواب يقال للمبتدئين.
لكن عند التحقيق، وعند وجود التعارض بين القول والفعل ،العلماء لهم تفصيلات دقيقة جداً وبعضهم أوصلها إلى سبعين صنفاً، وألفوا فيها مؤلفات: تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال، هذا رسالة أظنها للعلائي، تكلموا فيها وفصلوا تفصيلاً واضحاً ومطولاً، ولكن يمكن أن يكون الراجح في هذا - إن شاء الله تعالى- أن القول هو الأرجح إلا أن يكون للفعل قرائن أو مع الفعل قرائن أخرى تدل عليه، أما لو أن تجرد عندنا قول مقابل فعل؛ فإننا نقدم القول على الفعل ومن العلماء من يجعلهما سواء، ويقول: الفعل يمكن أن يكون ناسخاً للقول، لكن الخلاف في هذا طويل، ويكفينا أن نشير إلى أن هناك من قال: إن القول مقدم مطلقاً، وهناك من قال: إن الفعل أيضاً مقدم مطلقاً على القول.
الذين قالوا: إن الفعل مقدم لهم دليل يقولون: إن الرسول -عليه الصلاة والسلام- ما يفعل إلا أفضل الأمور؛ فما قاله ثم فعل خلافه -وهو القدوة وهو الأسوة لنا- هذا دليل على أنه منسوخ ومرفوع.
لكن أكثر العلماء يقولون: لو تجردت عن جميع القرائن مع عدم إمكان الجمع بينهم[فنقدم القول] أما إذا أمكن الجمع فهذا مقدم. ولعله يأتي شيء من هذا في الكلام عن التعارض إذا كان تعرض له المصنف.
أما التقرير فهو أخفض رتبة من القول والفعل؛ وليس معنى هذا أنه ضعيف، أو أنه ما يحتج به، وإنما يكون الفعل مقدماً عليه: حينما لا نجد قرائن أخرى تَسند التقرير.
هذه خلاصة مختصرة لهذه المراتب الثلاث.
هل فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- في لبس الخاتم هل هو من العادة أو من السنة أو مباح؟

هذا يسأل عنه كثيرًا إذا طبقنا عليه الأقسام التي ذكرها العلماء في الأفعال يتبين الحكم، فأنا لا أعرف نصاً في الأمر بالتختم؛ فإذا لم يثبت فيه نص يعني: ما نستطيع أن نجزم الآن بأنه لم يثبت نص؛ يعني يمكن هناك توجيه بأخذ الخاتم لمن يكون صاحب شأن وصاحب مسؤولية، كما فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- فإنه اتخذ الخاتم ليختم به خطاباته ومكاتباته التي يبعثها لمَّا أشير عليه، وقيل له يا رسول الله: إن الروم أو الفرس لا يقبلون كتاباً غير مختوم؛ فاتخذ خاتماً ليختم به فاتخاذ الخاتم من الفضة الذي يظهر: أنه، فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- من باب العادة؛ ولهذا هو لا يرتقي عن الإباحة، وإنما يكون في درجة الإباحة؛ فيكون من باب المباحات أن يتختم الإنسان بخاتم من فضة، وأما الذهب فلا يجوز للرجل أن يتختم به.

كذلك يا شيخ نفس هذا الكلام على لبس العمامة وتطويل الشعر؟

نعم، هذا الذي يظهر لي، أن لبس العمامة وإرسال شعر الرأس كما أُثر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أن هذا في درجة الإباحة، ولا يرتقي إلى درجة الاستحباب أو السنية أو الندب؛ لأنه من باب العادة التي كانت متبعة ولا نعرف نصاً يأمر بذلك.

لكن من فعله محبة للرسول صلى الله عليه وسلم؟

نرجو أن يكون مأجوراً على محبته للرسول -صلى الله عليه وسلم- وأما أن نحكم بأنه مندوب، ونحث الناس عليه، إذا حكمنا بأنه مندوب: معنى هذا أنه ينبغي أن نحثهم على المندوبات كما نحثهم على قيام الليل، وكما نحثهم على صلاة السنة الراتبة، ونقول: أرسلوا شعور الرأس، هذا إذا قلنا إنه مندوب ما ينبغي أن يغفله الناس، لكن الذي يظهر أنه في درجة الإباحة.

النبي -عليه الصلاة والسلام- قال: (الحلاقة وقت الإحرام) إباحة أم قول؟

يعني أنه حلق أثناء إحرامه ليتحلل، هذا مثال تطبيقي، نحن قلنا: إن ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- بياناً لمجمل يكون حكمه حكم ذلك المجمل، فالنبي -عليه الصلاة والسلام- بين أحكام الحج وبعد أن فرغ من رمي جمرة العقبة، وبعد أن ذبح ونحر هديه حلق رأسه؛ فهذا من البيان لمجمل آيات الحج (وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) [آل عمران: ٩٧]، عند الجمهور يقولون: هذا من بيانها؛ فيكون من الواجبات التي لابد منها، حتى أن من تركه يُلزمونه بالفدية، من العلماء من قال إن هذا فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- ليبين انتهاء الإحرام، وهذا منقول عن علماء الحنفية فيقولون: هو فعله؛ ليبين أن الإحرام انتهى؛ لأنه احتاج مثلاً لطول الوقت، لكن الأول: هو الأظهر عندهم يقولون: أنه فعله ليبين أن الإحرام قد انتهى؛ ولذلك : لا يرون أنه نسكاً وإنما فعله لهذا الغرض.

يوجد سؤالان: يقول: بالنسبة إلى تقريرات النبي -صلى الله عليه وسلم- من ذلك: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أقر كلا الفريقين في قوله (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة) ، فهل هذا يعني أن الفريقين على صواب نريد من فضيلتكم توضيح ذلك؟

نعم: الرسول -عليه الصلاة والسلام- حينما قال (لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة) وتأخر الصحابة، ولم يَصِلوا [في وقت] العصر إلى بني قريظة؛ لأنهم احتاجوا إلى شيء من الاستعداد، فمنهم من قال: الرسول أراد منا أن نستعجل في المسير، ولم يرد منا تأخير الصلاة، وهذه الصلاة قد وجبت الآن، وقد دخل وقتها فصلى، ومنهم من قال: لا أصلي حتى أصل إلى بني قريظة، ولم يصلي إلا بعد غروب الشمس أو قرب غروبها، فلما رجعوا إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- أو لما جاءهم النبي -صلى الله عليه وسلم- أخبروه بذلك فلم يعنف أحداً من الفريقين، لم يعنف هؤلاء ولا هؤلاء؛ وذلك لأن كلاً منهم كان مجتهداً، وأقره النبي -صلى الله عليه وسلم- على أنه عَمِل باجتهاده ؛فهذا الحديث دليل على أن المجتهد إذا اجتهد وعمل بما توصل إليه باجتهاده أنه، يكون عمله صحيحاً ومقبولاً، ويكون مثاباً على عمله ولو لم يكن موافقاً لما هو الصواب عند الله -جل وعلا- فالرسول -صلى الله عليه وسلم- أقر الفريقين وكلًا منهما فعل ما أداه إليه اجتهاده، وهذه المسألة تأتي في باب الاجتهاد هل الحق يتعدد، أو أنه في قول واحد من المختلفين إذا اختلفوا؟

الأخ الكريم يقول: عندي سؤالين: أول سؤال بخصوص غمس الذباب في الإناء، هل يعتبر هذا الفعل سنة عن النبي -عليه الصلاة والسلام- أم أنه من باب العادة فقط؟ كذلك –بالنسبة- الشيخ تكلم قبل قليل عن العمامة؟ كثير من الناس ينكر عليهم إذا كان الرجل حاسر الرأس فيقول: أن هذا ليس من السنة، فهل يجوز في هذه الحالة: الإنكار على الناس في لبس العمامة أو لبس طاقية على الرأس أو غطرة أو ما شابه ذلك أم لا ؟ نريد أن يبين الشيخ هذه المسألة؛ لأن كثيرًا من الشباب تجده ينكر على الناس في هذا الفعل بالذات خاصة في المساجد، فإنه يقول لا يجوز للإمام أن يتقدم إذا كان حاسر الرأس، وهذا واضح موجود عندنا بهذه الصيغة؟

سؤاله الأول: يسأل عن غمس الذباب في الإناء

هذا ورد فيه أمر ونهي، ورد فيه أمر بغمسها، فليس هو من الفعل وليس من العادة في شيء، وإما أن يكون[الأمر] من باب الإرشاد، وهناك من قال: إنه يرتقي إلى الوجوب؛ فإذن هو ليس من الفعل، وإنما هو أمر.

أما لبس العِمَامة فهو من العادة التي كانت متبعة، وإنكار الناس على من لا يلبس العمامة؛ لأنهم في مجتمع تعود على هذا فكل إنسان في مجتمعه ينبغي أن يكون لباسه كلباس المجتمع الذي هو فيه، ينبغي أن لا يشذ عن الناس، فلبس العمامة: لعل إنكارهم؛ لأجل أن المجتمع الذين حوله كذلك، فالإنسان ما ينبغي أن يتخذ ثوب الشهرة، ولا ينبغي أن يشذ عن الناس، يلبس خلاف ما يلبسه الناس من باب الأدب، ليس من باب الوجوب، وإنما من باب الأدب؛ ولأن هذا ربما يتربت عليه مفاسد أخرى، ربما يترتب عليه أن يغتابوه، أن يستنقصوه مثل ما قال، أما قضية الإمامة، فهذه لها أصل، في قضية الفقه، فإن بعض الأئمة يرون أنه لابد أن يكون على رأسه شيء، بعضهم يرى هذا، فلعل الذين ينكرون على من يؤمهم وهو ليس على رأسه شيء، -وهو حاسر-؛ لعلهم وجدوا في بعض كتب فقهائهم ذلك، أو أنهم وجدوا أن الفقهاء :أن الأكمل لباساً هو الأولى بالإمامة، وهذا ينص عليه الفقهاء، يقولون: حينما يكون أحد الإمامين يتشاحا في الإمامة فيقدم الأكمل لبساً هذا بعد القراءة؛ لأن أهم شيء هو معرفة أحكام الصلاة وحفظ القرآن، ومعرفة السنة، ولكن لو استوفى هذا كله يقولون: الأكمل لباساً يقدم في الإمامة، ولعلهم أخذوه من هذا الجانب.

لعلكم تُخَتمون الدرس وتذكرون سؤالي هذا الدرس المبارك

نعم، نحن كنا قد تكلمنا عن التأويل وذكرنا له شرطين؛ فالسؤال الأول: ما هي شروط التأويل الصحيح؟

السؤال الثاني: ما مثال السنة التقريرية؟

الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال هذا رسالة أظنها للعلائي "تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال" تكلموا فيها وفصلوا تفصيلاً واضحاً ومطولاً ولكن يمكن أن يكون الراجح في هذا - إن شاء الله تعالى- أن القول هو الأرجح إلا أن يكون الفعل قرائن أو مع الفعل قرائن أخرى تدل عليه، أما لو أن تجرد علينا فعل فإننا نقدم القول على الفعل ومن العلماء من يجعلهما سواء ويقول الفعل يمكن أن يكون ناسخاً للقول لكن الخلاف في هذا طويل ويكفينا أن نشير إلى أن هناك من قال إن القول مقدم مطلقاً وهناك من قال إن الفعل أيضاً مقدم على القول ولهم دليل الذين قالوا إن الفعل مقدم يقولون إن الرسول -عليه الصلاة والسلام- ما يفعل إلا أفضل الأمور فما قاله ثم فعل خلافه وهو القدوة وهو الأسوة لنا هذا دليل على أنه منسوخ ومرفوع لكن أكثر العلماء يقولون: لو تجردت عن جميع القرائن ولا أمكن الجمع بينهما أما إذا أمكن الجمع فهذا مقدم ولعله يأتي شيء من هذا في الكلام عن التعارض إذا كان تعرض له المصنف أما التقرير فهو أخفض رتبة من القول والفعل وليس معنى هذا أنه ضعيف أو أنه ما يحتج به وإنما يكون مقدماً الفعل عليه حينما لا نجد قرائن أخرى تسند التقرير هذه خلاصة مختصرة لهذه المراتب الثلاث.

هل فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- في لبس الخاتم هل هو من العادة أو من السنة أو مباح؟

هذا يسئل عنه كثيرًا إذا طبقنا عليه الأقسام التي ذكرها العلماء في الأفعال يتبين الحكم فأنا لا أعرف نصاً في الأمر بالتختم فإذا كان لم يثبت فيه نص يعني ما نستطيع أن نجزم الآن بأنه لم يثبت نص لكن أنا لا أعرف نصاً بالتختم لعامة الناس يعني يمكن هناك توجيه بأخذ الخاتم لمن يكون صاحب شأن وصاحب مسؤولية كما فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- فإنه اتخذ الخاتم ليختم به خطاباته ومكاتباته التي يبعثها لما أشير عليه وقيل له يا رسول الله إن الروم أو الفرس لا يقبلون كتاباً غير مختوم فاتخذ خاتماً ليختم به فاتخاذ الخاتم من الفضة الذي يظهر أنه فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- من باب العادة ولهذا هو لا يرتقي عن الإباحة وإنما يكون في درجة الإباحة فيكون من باب المباحات أن يتختم الإنسان من خاتم من فضة وأما الذهب فلا يجوز للرجل أن يتختم به.

كذلك يا شيخ نفس هذا الكلام على لبس العمامة وتطويل الشعر؟

نعم هذا الذي يظهر لي أنه لبس العمامة وإرسال شعر الرأس كما أُثر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أن هذا في درجة الإباحة ولا يرتقي إلى درجة الاستحباب أو السنية أو الندب؛ لأنه من باب العادة التي كانت متبعة ولا نعرف نصاً يأمر بذلك.

لكن من فعله محبة للرسول -صلى الله عليه وسلم- ؟

نرجو أن يكون مأجوراً على محبته للرسول -صلى الله عليه وسلم- وأما أن نحكم بأنه مندوب ونحث الناس عليه إذا حكمنا بأنه مندوب معنى هذا أنه ينبغي أن نحثهم على المندوبات كما نحثهم على قيام الليل وكما نحثهم على صلاة السنة الراتبة ونقول أرسلوا شعور الرأس هذا إذا قلنا إنه مندوب ما ينبغي أن يغفله الناس لكن الذي يظهر أنه في درجة الإباحة.

النبي -عليه الصلاة والسلام- قال: (الحلاقة وقت الإحرام) إباحة أم قول؟

يعني أنه حلق أثناء إحرامه ليتحلل، هذا مثال تطبيقي نحن قلنا إن ما فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- بياناً لمجمل يكون حكمه حكم ذلك المجمل فالنبي --عليه الصلاة والسلام- بين أحكام الحج وبعد أن فرغ من رمي جمرة

العقبة وبعد أن ذبح ونحر هديه حلق رأسه فهذا من البيان لمجمل آيات الحج (وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) [آل عمران: ٩٧]، عند الجمهور يقولون هذا من بيانها فيكون من الواجبات التي لابد منها، حتى أنه من تركه يلزمونه بالفدية، من العلماء من قال إن هذا فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- ليبين انتهاء الإحرام وهذا منقول عن علماء الحنفية فيقولون هو فعله ليبين أن الإحرام انتهى فلذلك أو لأنه احتاج مثلا لطول الوقت لكن الأول هو الأظهر عندهم يقولون أنه فعله ليبين أن الإحرام قد انتهى ولذلك يقولون لا يرون أنه نسكاً وإنما فعله لهذا الغرض.

يوجد سؤالان: يقول: بالنسبة إلى تقريرات النبي -صلى الله عليه وسلم- من ذلك أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أقر كلا الفريقين في قوله (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة) فالنبي -صلى الله عليه وسلم- أقر الفريقين فهل هذا يعني أن الفريقين على صواب نريد من فضيلتكم توضيح ذلك؟

نعم الرسول -عليه الصلاة والسلام- حينما قال (لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة) وتأخر الصحابة، لم يَصِلوا العصر إلى بني قريظة؛ لأنهم احتاجوا إلى شيء من الاستعداد فمنهم من قال: الرسول أراد منا أن نستعجل في المسير ولم يرد منا تأخير الصلاة وهذه الصلاة قد وجبت الآن وقد دخل وقتها فصلى ومنهم من قال لا أصلي حتى أصل إلى بني قريظة، ولم يصلي إلا بعد غروب الشمس أو قرب غروبها فلما رجعوا إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- أو لما جاءهم النبي -صلى الله عليه وسلم- أخبروه بذلك فلم يعنف أحداً من الفريقين لم يعنف هؤلاء ولا هؤلاء، وذلك لأن كلا منهم من الفريقين كان مجتهداً وأقره النبي -صلى الله عليه وسلم- على أنه عَمِل باجتهاده فهذا الحديث دليل على أن المجتهد إذا اجتهد وعمل بما توصل إليه باجتهاده أنه يكون عمله صحيحاً ومقبولاً ويكون مثاباً على عمله ولو لم يكن موافقاً لما هو الصواب عند الله -جل وعلا- فالرسول -صلى الله عليه وسلم- أقر الفريقين وكلا منهما فعل ما أداه إليه اجتهاده وهذه المسألة تأتي في باب الاجتهاد يأتي هل الحق يتعدد أو أنه في قول واحد من المختلفين إذا اختلفوا.

الأخ الكريم يقول: عندي سؤالي: أول سؤال بخصوص غمس الذباب في الإناء هل يعتبر هذا الفعل سنة عن النبي -عليه الصلاة والسلام- أم أنه من باب العادة فقط كذلك بالنسبة الشيخ قبل قليل تكلم عن العمامة كثير من الناس ينكر عليهم إذا كان الرجل مثلاً حاسر الرأس فيقول أن هذا ليس من السنة فهل يجوز في هذا الإنكار على الناس في لبس العمامة أو لبس طاقية على الرأس أو غطرة أو ما شابه ذلك أم لا يبين الشيخ حول هذه المسألة لأن كثيرًا من الشباب تجده ينكر على الناس في هذا الفعل بالذات خاصة في المساجد فإنه يقول مثلاً لا يجوز للإمام أن يتقدم إذا كان حاسر الرأس وهذا واضح موجود عندنا بهذه الصيغة؟

سؤاله الأول يسأل عن غمس الذباب في الإناء

هذا ورد فيه أمر ونهي ورد فيه أمر بغمسها ما يكون من الفعل وليس هو من العادة في شيء وإما أن يكون من باب الإرشاد وهناك من قال إنه يرتقي إلى الوجوب فإذن هو ليس من الفعل وإنما هو أمر.

أما لبس العِمَامة فهو من العادة التي كانت متبعة وإنكار الناس على من لا يلبس العمامة؛ لأنهم في مجتمع تعود على هذا فكل إنسان في مجتمعه ينبغي أن يكون لباسه كلباس المجتمع الذي هو فيه ينبغي أن لا يشذ عن الناس فلبس العمامة لعل إنكارهم لأجل أن المجتمع الذين حوله كذلك فالإنسان ما ينبغي أن يتخذ ثوب الشهرة ولا ينبغي أن يشذ عن الناس يلبس خلاف ما يلبسه الناس من باب الأدب ليس من باب الوجوب وإنما من باب الأدب؛ ولأن هذا ربما يترتب عليه مفاسد أخرى ربما يترتب عليها أن يغتابوه أن يستنقصوه مثل ما قال أما قضية الإمامة فهذه لها أصل في قضية الفقه بعض الأئمة يرون أنه لابد أن يوضع أن يكون على رأسه شيء بعضهم يرى هذا، فلعل هذا الذين ينكرون على من يأمهم وهو على رأسهم شيء وهو حاسر لعلهم وجدوا في بعض كتب فقهائهم ذلك أو أنهم وجدوا أن الفقهاء أن الأكمل لباساً هو الأولى بالإمامة وهذا ينص عليه الفقهاء يقولون حينما يكون أحد الإمامين يتشاحا في الإمامة فيقدم الأكمل لبساً هذا بعد القراءة؛ لأن أهم شيء هو معرفة أحكام الصلاة وحفظ القرآن ومعرفة السنة ولكن لو استوفى هذا كله يقولون الأكمل لباساً يقدم في الإمامة ولعلهم أخذوه من هذا الجانب.

لعلكم تُخَتِمون الدرس وتذكرون سؤالي هذا الدرس المبارك

نعم، نحن كنا قد تكلمنا عن التأويل وذكرنا له شرطين فالسؤال الأول ما هو شروط التأويل الصحيح؟

السؤال الثاني: يمكن أن نجعله عن طلب مثال للإقرار ما مثال السنة التقريرية ؟

الدرس التاسع
الناسخ والمنسوخ

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فكان الدرس الماضي في الكلام عن الظاهر والمُؤَول، ثم الكلام عن الأفعال، أفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم- وتقريراته، فتكلمنا عن المراد بالظاهر وضربنا له أمثلة، وعن المراد بالمؤول، وشروط التأويل الصحيح، وبينا مثالاً للتأويل الصحيح والتأويل الفاسد، ثم تكلمنا في أفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم- وقسمناها إلى عدة أقسام تبعاً لتقسيم المؤلف، وقد نكون زدنا بعض الأقسام لزيادة الإيضاح، وبينا حكم كل قسم من هذه الأقسام، وأن منها ما لا حكم له، أو يقال إنه لا يزيد على الإباحة، ومنها ما يمكن أن يرتقي إلى الوجوب أو الندب، وعَرَفنا موضع الخلاف بين العلماء، وأنه في ما قصدت فيه القربة ولم يصحبه قول وإنما هو فعل مجرد ظهر فيه قصد القربة، وليس بياناً لمجمل، فهل مثل هذا الفعل يحمل على الوجوب أو على الندب أو يتوقف فيه؟ وبينا حكمه.

وسؤالي الآن: ما هو الراجح في هذا القسم الذي قلنا: إنه ظهر فيه قصد القربة، ولم يكن بياناً لمجمل، ولم يكن من الأفعال الجبلية ولا من العادات، فهل مثل هذا يحمل على الوجوب أو يحمل على الندب؟

أنه كالمجمل، فإن كان المجمل واجباً كان واجباً، وإن كان مندوباً كان مندوب

هذا صحيح لو كان بياناً لمجمل: يكون حكمه حكم المجمل، لكن إذا لم يكن بياناً لمجمل، وإنما كان فعلاً مجرداً ظهر فيه قصد القربة هل نحمله على أنه مندوب؟ أو نحمله -مثل السواك: يعني كونه -عليه الصلاة والسلام- (كان يبدأ إذا دخل بيته بالسواك)، كما روت عائشة ذلك- فهل نحمل هذا على الندب أو نحمله على الوجوب أو نحمله على الإباحة؟

نحمله على المندوب

هذا هو الراجح، ومن العلماء من قال: بل الفعل الذي فيه قصد القربة الأصل فيه الوجوب، إلا ما قام دليل يصرفه عن ذلك، ولكل منهم أدلته، ولكن الراجح كما ذكرنا أنه يحمل على الندب.

كنا قد ذكرنا بعض الأسئلة أو للإخوة المشاهدين والمتابعين عموماً وكان السؤال الأول: ما هي شروط التأويل الصحيح؟

أن يكون هناك موجب للتأويل هذا الأول، والثاني: أن يكون اللفظ قابل للتأويل

أي نعم، أن يكون اللفظ صالحاً للمعنى الذي صرفناه إليه من حيث اللغة، وأن يكون هناك دليل يوجب صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى الاحتمال الذي كان مرجوحاً، فيصبح حينئذ التأويل هو الأظهر، ويصبح هو الظاهر بالتأويل كما قال المصنف.

السؤال الثاني: طلبنا فيه مثالاً للسنة التقريرية.

إقرار النبي -صلى الله عليه وسلم- خالد بن الوليد عندما أكل الضب

أنه لم ينكر على خالد ومن معه حينما أكلوا الضب وهو حاضر، هذا دليل على حله، كذلك إقراره للحبشة حينما لعبوا في المسجد بالحِراب، وإقراره لعائشة أن تنظر إليهم وكان يقول لها (أما شبعتي أما شبعتي)، يعني كانت تنظر من وراء ظهر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى الحبشة وهم يلعبون بالحراب وبسلاحهم في المسجد، قالوا: هذا دليل على الجواز.

وصلت إجابات طيبة وكثيرة من الإخوة الدارسين والدارسات في الموقع ويُشكرون على هذا التفاعل، الأخت الكريمة إجابة السؤال الأول: التأويل الصحيح له شرطان أساسيان هما: أن يكون اللفظ يحتمل المعنى من حيث اللغة التي حملناه إليه، سواءً التعبير المجازي أو التعبير الحقيقي، الشرط الثاني: أن يقوم الدليل على هذا التأويل الصحيح، بصرف النظر عن الاحتمال الظاهر إلى الاحتمال الآخر الذي يقويه، فبالنسبة لنصوص الشرع يجب أن يحمل على ظاهره إلا بدليل، لا يصرف النهي ولا الأمر إلا بدليل

نعم، هذا جواب كامل ونموذجي ماشاء الله.

أجابت السؤال الثاني: من الأمثلة في السنة التقريرية: هي أن يحدث أمر أو يقال قول في زمن النبي -عليه الصلاة والسلام- في حضرته ومشاهدته أو في غيبته ثم يُنقل إليه فيقره النبي -صلى الله عليه وسلم- إما بالسكوت وعدم الإنكار أو بالموافقة أو الاستحسان، مثاله: قول عائشة -رضي الله عنها: إنما ذبحنا فرساً وأكلناه.

على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم.

الأخت الكريمة أجابت السؤال الأول: أن يحتمل اللفظ المعنى الذي صُرِف إليه من حيث اللغة مثل: صيغة افعل للأمر، وقد يراد منها الندب

صيغة افعل، هذا صحيح.
ثانيًا: أن يقوم عليه دليل يصرفه عن الاحتمال الظاهر إلى المرجوح ويقويه، فالأصل في الكلام الحقيقة وإن استعمل في المجاز احتيج إلى قرينة.
إجابة السؤال الثاني مثال على السنة التقريرية: أنه -عليه السلام- سأل جارية فقال: (أين الله؟ قالت: في السماء، قال: أعتقها فإنها مؤمنة)

نعم أقرها على ما قالت.
الأخ الكريم: ذكر الشرطين وهو أولاً: التأويل قسمان: صحيح مقبول، وفاسد مردود-هذا ذكر أقسام التأويل، قال: ولصحة التأويل شرطان، الأول: أن يكون اللفظ يحتمل المعنى الذي صرفناه إليه، ولو كان الاحتمال فيه بُعد، لكن يجب أن تجيزه اللغة، والشرط الثاني: أن يدل عليه دليل صحيح يصرف اللفظ إلى الاحتمال الظاهر.
مثال للسنة التقريرية: نفس المثال السابق، حينما سأل الرسول -صلى الله عليه وسلم- الجارية: أين الله؟
الأخت الكريمة: أجابت السؤال الأول: أن يكون اللفظ يحتمل المعنى في اللغة العربية حقيقة أو مجازاً، وأن يكون للتأويل دليل صحيح يدل عليه.
مثال للسنة التقريرية: عندما جاء مجزز المدلجي ورأى أسامة بن زيد وزيد بن ثابت نائمين تحت شجرة ملتحفان بلحاف واحد وأقدامهما بادية، قال: أشهد أن هذه الأقدام بعضها من بعض، ففرح النبي -صلى الله عليه وسلم- بهذا القول وأقر قوله وأصبحت القيافة حُجة يحتج به.

نعم، على إثبات النسب.
الأخت الكريمة: أجابت السؤال الثاني: الحبشة الذين كانوا يلعبون بحرابهم في المسجد.
والأخ الكريم: أجاب نفس الإجابة الأولى، وإجابة القيافة بالنسبة للسؤال الثاني.
الأخت الكريمة: كذلك أجابت نفس الإجابة الأولى، وأيضاً بالنسبة للجارية التي سألها رسول الله -صلى الله عليه وسلم: (أين الله؟ قالت: في السماء).
نشكر الجميع شكراً جزيلاً على تفاعلهم وعلى هذا العطاء المبارك ونسأل الله -سبحانه وتعالى- أن يجزيهم خير الجزاء، شيخنا الفاضل، تعليقك على الإخوة بحيث تفاعلوا مع هذا الدرس

والله الإجابات طيبة وأكثرها كانت إجابات موفقة ونموذجية وأيضاً التفاعل هذا يدل على أن هناك متابعة وأن هناك رغبة من الإخوة، ولا أشك في أن كثير منهم كان بوده لو اتصل أو بوده لو كتب الأجوبة أيضاً عن طريق الإنترنت وربما لم يتيسر له ذلك، فإننا نعرف أن الإخوة المحببين لطلب العلم وبخاصة علم أصول الفقه -الذي هو عزيز في هذه الأيام وقليل انتشاره- كُثر والحمد لله، ولكن قد تكون ظروفهم العملية لا تناسب أن يتابع البرنامج أثناء البث المباشر، فيعود إليه فيما بعد، ويستفيد والحمد لله، ونسأل الله -جل وعلا- أن ينفعنا وإياهم بما علمنا وأن يعلمنا ما جهلنا وأن يجعل ما تعلمناه حجة لنا لا حجة علينا.
الناسخ والمنسوخ
قال المصنف -رحمه الله-: وَأَمَّا النَّسْخُ فَمَعْنَاهُ لُغَةً: الإِزَالَةُ ، يُقَالُ : نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ ، أَيْ أَزَالَتْهُ ، وَقِيلَ : مَعْنَاهُ النَّقْلُ ، مِنْ قَوْلِهِمْ : نَسَخْتُ مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ أَيْ نَقَلْتُهُ .
وَحَدُّهُ : هُوَ الْخِطَابُ الدَّالُّ عَلَى رَفْعِ الحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْخِطَابِ الْمُتَقَدِّمِ عَلَى وَجْهٍ لَوْلاهُ لَكَانَ ثَابِتًا مَعَ تَرَاخِيهِ عَنْهِ .)

بدأ المؤلف كلامه عن النسخ بالتعريف على عادة العلماء المتقدمين في عصره وبعده، أنهم يبدؤون بتعريف الحقيقة، ثم يذكرون أحكامها تباعاً فعرفه من حيث اللغة وقال: (هو في اللغة يطلق: ويراد به الإزالة)، ويطلق: ويراد به النقل.
- فالنسخ: بمعنى الإزالة تقول: نسخت الشيء بمعنى أزلته، ونَسَخت الشمس الظل، يقول العرب، أي أزالته.
- وإطلاقه بمعنى النقل قولهم في نسخ الكتاب: نسخت الكتاب يعني نقلته بخطي، فهذا المعنى اللغوي.
أما المعنى الإصطلاحي فقد اختار له تعريفاً جيداً، وحاول أن يضم التعريف شروط النسخ الرئيسة والمهمة، فقال: (حده هو الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم)، فإذن المصنف يرى أن النسخ اسم للخطاب الناسخ، وغيره من العلماء يعرفونه أو يبدؤون التعريف بأنه رفع الحكم، ويقولون: "هو رفع الحكم،

الثابت - بخطاب متقدم- بخطاب متراخ عنه" يعني الرفع للحكم، بينما المصنف، وأيضاً كثير ممن عاصروه كأبي الحسين البصري وغيره، كانوا يتجهون إلى تعريف النسخ بأنه الخطاب نفسه، فيسمون خطاب الشرع نَسخاً، بينما الأكثر يقولون: هذا هو الناسخ، أما النسخ فهو معنى هذا الخطاب الذي هو رفع الحكم.

فالأنسب للتعريف اللغوي الذي ذكرناه قبل قليل في اللغة هو الإزالة، الأنسب له أن نقول: هو رفع الحكم، لكن الأمر سهل أطلق الناسخ وأراد به النسخ، وإطلاق اسم الفاعل على المصدر هذا جائز عند العرب، فقال: (هو الخطاب) ولو قلنا: هو رفع حكم الخطاب لكان أنسب للمعنى اللغوي كما قلت، لكن لنأخذ التعريف الذي ذكره ونشرحه كما أراده.

قال: (هو الخطاب الدال على رفع الحكم)، هو خطاب أولاً: لابد أن يكون خطاباً من الله -جل وعلا- أو من رسوله -صلى الله عليه وسلم-، فلا نسخ بالقياس ولا نسخ بالإجماع، وإنما لابد أن يكون الناسخ خطاباً.

(هوالخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم) أيضاً لابد أن يكون المرفوع به، أو المنسوخ به، بهذا الخطاب لابد أن يكون ثبت بخطاب، بمعنى أنه لو كان الخطاب جاء ليرفع حكم البراءة الأصلية ما نسميه نسخاً، يعني: الشيء الذي حُرم ولم يسبق نص في إباحته، وإنما كان باقياً على البراءة الأصلية ما نقول إن هذا الخطاب ناسخ للإباحة السابقة؛ لأن الإباحة السابقة ثبتت بمقتضى البراءة الأصلية، ولم تثبت بخطاب، فالحكم المنسوخ أيضاً لابد أن يكون ثابتاً بخطاب إما من قرآن أو سنة.

إذن رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، الخطاب الذي أثبت الحكم المنسوخ، لابد أن يكون متقدماً، والخطاب الناسخ لابد أن يكون متأخراً.

ثم لا يكفي هذه القيود بل زاد قيداً آخر قال: (على وجه لولاه لكان ثابت)، يعني: على صفة لولا ورود الخطاب الناسخ لكان الحكم الأول ثابتاً، لماذا قال هذا؟

قال الحكم قد يكون ثابتاً بخطاب متقدم ويرفع عن بعض المكلفين لا عن كل المكلفين، يرفع عن بعض المكلفين إما لعجزه أو لموته، فهل يسمى هذا نسخاً؟ لا يسمى نسخاً، يعني من قُطعت يداه، ولا يستطيع أن يغلسهما في الوضوء، هل نقول نُسِخ غسل اليدين في حق هذا الإنسان؟ لا ما نقول نُسِخ، لكن نقول، سقط عنه في الوضوء لتعذره، فمثل هذا لا يسمى نسخاً؛ ولهذا قال بالنص: (على وجه لولاه لكان ثابت) لولا الناسخ لكان الحكم ثابتاً.

ثم زاد قيداً آخر وشرطاً آخر في التعريف وهو: (مع تراخيه عنه)، يعني مع تراخي الناسخ عن المنسوخ، لابد أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ، ولا يجوز أن يقارنه تمامًا، ويأتي مثلاً في نص واحد دفعة واحدة، ولكن لابد أن يكون هناك فاصل بينهما، هذا الفاصل: لا يلزم أن يكون طويلاً، ولا يلزم أن يتسع للفعل، ولا يلزم أن يباشر الناس الفعل ثم يُنسخ، بل ربما يأمر الله بالشيء ثم ينسخه قبل فعله، كما أمر إبراهيم -عليه الصلاة والسلام- بذبح ابنه، فنسخه قبل أن يفعله.

فَتَحصَّل عندنا من تعريف المصنف عدة شروط: يمكن أن نأخذها أو قيود بها نعرف وجود الناسخ وعدم وجوده.

فأولاً: لابد أن يكون النسخ بخطاب شرعي من قرآن أو سنة، لابد أن يرفع حكماً شرعياً ثابتاً بخطاب من كتاب أو سنة، ولابد أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ، أو متراخياً كما عبر المصنف عن المنسوخ، هذه قيود رئيسة لابد منها في معرفة الناسخ أو في معرفة النسخ وتحققه، ويمكن أن نعدها مع شروط النسخ.

والعلماء حينما ذكروا مثل هذا التعريف أتبعوه بالكلام عن شروط النسخ، فهم يشترطون شروطاً منها هذه التي ذكرنها لا يتحقق النسخ إلا بها، ويضيف بعضهم شروطاً أخرى هي ترجع للمجتهد نفسه، يعني: أن المجتهد لا يجوز له أن يحمل الآية أو الحديث على أنه منسوخ إلا بعد أن يتأكد أنه لا يمكن الجمع بين الحديثين أو لا يمكن الجمع بين الآيتين، فإن أمكن الجمع بينهما فلا يدعي النسخ، إلا إن كان النسخ قد ثبت باتفاق وبإجماع، فإنه حينئذ يقول: بمقتضى ما سبقه من الإجماع على كون هذه الآية ناسخة لتلك الآية أو هذا الحديث ناسخ لذلك الحديث، هذا من حيث تعريف النسخ.

عادةً يتساءل الناس حينما يجدون مثلاً في كتب العلماء: أن هذه الآية منسوخة بكذا، وهذا الحديث منسوخ بكذا، يستاءلون ما الحكمة من النسخ؟ فينبغي أن نعرف أن النسخ له حكمة، لم يأتي جزافاً ، وحينما نعد بعض الحِكَم، ليس معنى ذلك أننا أتينا على كل الحكم، وإنما نذكر ما تيسر لنا، وقد يكون له حِكَمٌ أخرى أكبر مما ذكرنا والله -جل وعلا- عليم بها.

فمن حِكَم النسخ: أن أحوال الناس تتغير وتتجدد وبخاصة في بداية عهد الرسالة، والتشريعات تنزل عليهم تباعاً، وأحوالهم تتغير وتتبدل، فما كان يناسبهم ويحتاجون إليه في بداية التشريع ربما بعد اكتمال التشريع أو اقترابه من الكمال لم تعد تلك الأحكام مناسبة لهم، ولم تعد مصلحة في حقهم، بعد وجود تشريعات أخرى قد تُزاحم هذا التشريع، وربما يعني تشق على الناس فيأتي نسخ الحكم السابق بحكم لاحق، وهذا أمر ملحوظ كما في آيتي

المصابرة، في الآية الأولى: (إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ) [الأنفال: ٦٥]، والعلماء قالوا: إن هذا خبر بمعنى الأمر والإيجاب، أنه لا يجوز لكم أن تفروا إذا كنتم عشرين عن المائتين، فكل واحد ينبغي أن يصمد أمام عشرة، ثم بعد كثرة عدد المسلمين نزل قوله تعالى: (الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ) [الأنفال: ٦٦]، فأوجب عليهم الصمود لضعفهم فقط، فهذا دليل على أن التشريع كان يتدرج، فهم في بداية الأمر كانوا قلة، وكان الله -جل وعلا- يُصَبِّرهم ويأمرهم بأن يصبروا وإن كان عدوهم أكثر منهم بتسعة أضعاف إلى عشرة أضعاف، ثم لما كَثُر عددهم، خفف عنهم هذا الحكم.

كذلك من حِكَم النسخ: أن الله -جل وعلا- يمتن على عباده بالتخفيف عنهم من بعض الأحكام أو باستبدال بعض الأحكام بأحكام أخرى، كل هذا مِنة من الله -جل وعلا-، وأيضاً فيه اختبار وابتلاء للأمة هل تسمع وتطيع، إذا غُير الحكم، وبُدِّل ونُسخ أو أن بعضهم يتشكك حينئذ في رسالة الرسول -عليه الصلاة والسلام، فهذا فيه اختبار وابتلاء، وهذا الاختبار تزيد به درجات المؤمنين رفعة عند الله -جل وعلا.

هذه بعض الحكم وهناك حكم أخرى تخص كل نوع من أنواع النسخ، هذا يعني فيما يتعلق بالمقطع الأول.

قال المصنف -رحمه الله: (وَيَجُوزُ نَسْخُ الرَّسْمِ وَبَقَاءُ الْحُكْمِ ، وَنَسْخُ الْحُكْمِ وَبَقَاءُ الرَّسْمِ ، وَالنَّسْخُ إِلَى بَدَلٍ ، وَإِلَى غَيْرِ بَدَلٍ ، وَإِلَى مَا هُوَ أَغْلَظُ ، وَإِلَى مَا هُوَ أَخَفُّ .)

هذه أنواع النسخ من حيث كون المنسوخ عَقِبَه أو جاء عوضاً عنه، حكم آخر أو لم يأتِ ؟ وهل هذا الحكم الذي جاء ناسخاً للحكم الأول هل هو أخف منه أو أغلظ منه؟ فلهذا قال: إن النسخ قد يكون، أيضاً النسخ له أنواع من جهة أخرى، من جهة أنه قد ينسخ الرسم والحكم؟ يعني بالنسبة للقرآن نقول: قد تنسخ التلاوة وينسخ الحكم معها، وقد ينسخ الحكم وتبقى التلاوة، وقد تُنسخ التلاوة وتبقى الحكم، فالأقسام الثلاثة بالنسبة للقرآن كلها متصورة عقلا ًوكلها موجودة، ولها أمثلة.

فنسخ الرسم وبقاء الحكم هذا مثلوا له: بآية الرجم، فإن القرآن الآن ليس فيه آية تدل على رجم الزاني والزانية، ولكن كانت هناك آية فنسخ لفظها وبقي حكمها، بدليل ما جاء في الصحيحين من حديث عمر -رضي الله عنه- أنه قال: « إن آية الرجم قد أنزلت على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقرأناها ووعيناها ورجم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ورجمنا بعده، فقال: أخشى أن يأتي على الناس زمان يقول أحدهم: لا نجد الرجم في كتاب الله»، فثم بين أن الآية هذه كانت بلفظ "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة"، فقال: هذه الآية كانت تتلى على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وكان الرسول يتلوها علينا، ولكن نُسِخ لفظها، أما بقاء معناها فهذا قد أجمعوا عليه، وقد فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- وفعله الصحابة بعد موته مما يدل على أنه باق ولم ينسخ، أن الحكم باقٍ ولم ينسخ، فالرسول -عليه الصلاة والسلام- رجم ماعزاً ورجم المرأة أيضاً الغامدية التي زنت واعترفت بالزِّنا، وذلك دليل على أن الحكم باق.

وهذا فيه حكمة أيضاً: كون التلاوة تنسخ ويبقى الحكم، فيه حكمة وبيان: أن هذه الأمة متبعة لنبيها -صلى الله عليه وسلم- ومقتدية به، حتى فيما لم يكن مسطوراً في القرآن، حتى في ما كان مسطوراً ثم رفع لفظه، هي تتابعه على عكس اليهود الذين كان في التوراة عندهم الرجم وأنكروه، كما عرفنا في قصة اليهود وأن عبد الله بن سلام اليهودي الذي أسلم بين أن الرجم كان عندهم، والقصاص كان عندهم، ومع هذا كانوا يضعون أيديهم على الآية التي تخص الرجم حتى لا يقرأها القارئ فنبه عبد الله بن سلام رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى ذلك.

فهذه الأمة اختبرت والحمد لله، وتبين صدق متابعتها لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- حتى فيما رفع لفظه من القرآن لما رأوا أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- فعله فعلوه، واستمروا عليه، ومازالت الأمة إلى اليوم توقن بهذا الحكم وأنه حق، ولا تنكره والحمد لله، فهذا نسخ الرسم وبقاء الحكم.

وأما عكسه وهو نسخ الحكم وبقاء الرسم: يعني بقاء نص الآية مثلاً أو رسم الحديث، فهذا أيضاً موجود وهوالأغلب، هذا موجود في مثل آيتي المصابرة التي تلوناها قبل قليل، كان الواجب أن يصبر المسلم أمام العشرة لقوله تعالى: (إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ) [الأنفال: ٦٥]، ثم نسخ هذا وخفف بقوله: (الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْف) [الأنفال: ٦٦]، فرفع هذا وخفف الحكم هذا مثال لرفع الحكم مع بقاء الرسم أو التلاوة.

قد يُرفع الرسم والحكم: وهذا لم يذكره فيما أظن المصنف؛ لأنه ليس بحاجة إليه، الفقيه ليس بحاجة إلى هذا القسم، لكن من عادة الأصوليين، أنهم يقولون: إنه قد يرفع الحكم والرسم، ويذكرون أن بعض الأحاديث تدل عليه، ويكون الرسم مرفوع والحكم مرفوع، وإن لم يأت نص معين يقول هذه الآية مثل ما قالت عائشة: (كان فيما أنزل على رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن، بخمس معلومات)، فظاهر كلامها أنه كانت هناك آية أنزلت على رسول الله تدل على أن المحرم في الرضاعة عشر رضعات، ثم رفع رسمها وحكمها، ونسخت بخمس معلومات يُحرمن، هذا من حيث نسخ اللفظ وبقاء الحكم أو بالعكس.

هناك أيضاً تقسيم آخر من حيث البدل -وجود البدل وعدم وجود البدل- هل النسخ لابد أن يكون إلى بدل أو أنه يمكن أن يكون إلى بدل وإلى غير بدل؟ قال المصنف: (إن النسخ يكون إلى بدل)، ولعل كلامه يفيد بأنه يمكن أيضاً أن يكون إلى غير بدل، ولكن هناك من العلماء من قال: «لا يوجد نسخ من غير بدل؛ لأن الله –تعالى- يقول: (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَ) [البقرة: ١٠٦]، فكأنهم يقولون ما يوجد شيء نُسخ من غير أن يكون له بدل.

والحقيقة أن قوله تعالى: (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَ) لا يدل على وجود حكم تكليفي عِوضاً عن الحكم المنسوخ، بل يكون الحكم الذي هو البدل الإباحة أو الإعفاء من الوجوب فهذا في حد ذاته يكفي أن يكون خيراً لهم من الوجوب.

أما النسخ إلى بدل فأمثلته كثيرة كآية المصابرة السابقة، ونسخ العشر رضعات بخمس، فنسخت من عشر إلى خمس، كذلك نسخ التخيير في الصيام أو الإطعام في رمضان، بوجوب الصيام؛ لأن رمضان أول ما شُرع كان الناس مخيرين فيه، كما ثبت ذلك في الصحيح ويدل عليه قوله تعالى: (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ) [البقرة: ١٨٤]، وهذا دليل على أنهم كانوا مخيرين، من شاء منهم صام رمضان ومن شاء منهم أفطر وأطعم، ولكن لما نَزَلَ قوله تعالى: (فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) [البقرة: ١٨٥]، تحتم عليهم الصيام وأصبح فرضاً لازماً، فهذا نسخ إلى بدل.

أما النسخ إلى غير بدل: فكما قلت هناك يعني من نازع فيه ولكن الصحيح أنه موجود، ومن أمثلته نسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول -صلى الله عليه وسلم-: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) [المجادلة: ١٢]، إذن هذه الآية تدل على وجوب تقديم الصدقة لمن يريد أن يُسار الرسول -صلى الله عليه وسلم- يعني من يريد أن يُسار الرسول ويناجيه يتصدق أولاً، فانظروا يعني كيف أن الإسلام يحث على الصدقة وبخاصة في بداية العهد النبوي حيث كان الفقر شديداً والناس في حاجة ماسة فكان يدعوهم إلى الصدقة بطرق متعددة، ومنها أن الصحابي كان إذا أراد أن يناجي الرسول لابد أن يتصدق، لكن هذه الآية فيها هذا الحكم، كان فيه شيء من الصعوبة على الصحابة وكثير منهم يريد أن يناجيه في حاجة خاصة، وهو فقير مُعدِم لا يستطيع أن يقدم شيئًا فخفف الله عنهم (أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) [المجادلة: ١٣]، فنسخت حتى إنه قيل إن هذه الآية نسخت ولم يعمل بها إلا علي بن أبي طالب عمل بها مرة واحدة ثم جاء النسخ بعدها، هذه نسخت إلى غير بدل، يعني لم تنسخ الصدقة مثلاً إلى الإطعام أو إلى الصيام أو ما أشبه ذلك وإنما نسخت من غير بدل، فهذا مثال له.

وهذا البدل أيضاً قد يكون أخف وقد يكون أغلظ: فمثال النسخ إلى الأخف كثير كآيتي المصابرة السابقة، وأحاديث العشر رضعات، نُسخن بخمس معلومات، قد يكون هذا فيه شيء من التخفيف مثلاً لمن يريد إثبات المحرمية بهذا الرضاع، فالتخفيف ملحوظ في كثير من آيات وأحاديث النسخ.

لكن قد يكون النسخ إلى ما هو أغلظ . ليس دائماً يكون إلى ما هو أخف، مثل ماذا؟ قالوا: مثل ما نسخ التخيير بين الصيام والإطعام بوجوب الصيام وتحتمه وكونه فرضاً لازماً، فهذا نُسخ، لا شك أن التخيير كان أهون عليهم من حتم الصيام وفرضية الصيام.

قال المصنف -رحمه الله: (ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنة بالكتاب، ونسخ السنة بالسنة، ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر منهما، ونسخ الآحاد بالآحاد وبالمتواتر، ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد)

نعم، هذا المقطع في الناسخ -يعني في شرط الناسخ- هل الناسخ لابد أن يكون مماثلاً للمنسوخ في القوة؟ وهل لابد أن يكون الناسخ من جنس المنسوخ؟ التجانس بين الناسخ والمنسوخ، من العلماء من اشترط التجانس بين الناسخ والمنسوخ، ولكن الصحيح عدم اشتراطه.

ما معنى التجانس بين الناسخ والمنسوخ؟ معناه أن القرآن ينسخ بقرآن، والسنة تنسخ بسنة، دون العكس، يعني: لا ينسخ القرآن بالسنة ولا تنسخ السنة بالقرآن.

لكن مذهب الجمهور: أنه ليس بشرط، وأنه يمكن أن ينسخ القرآن بقرآن، ويمكن أن تنسخ السنة بالسنة وبالقرآن، وقالوا: إن القرآن وحده لا ينسخ بالسنة وحدها، فمذهب الجمهور أن السنة يمكن أن تنسخ بالقرآن، ولكن القرآن لا ينسخ بالسنة، الآحادية، أما السنة المتواترة فيمكن نسخه بها -إذا وجدت السنة المتواترة يمكن أن تكون ناسخة للقرآن-؛لأنهما من حيث القوة في درجة واحدة؛ فإذن هم يشترطون التساوي في القوة، ولا يشترطون التساوي في الجنس.

القوة: ما معناها؟ أن يكون هذا قطعياً وذاك قطعي. فالقطعي: يمكن أن يرفع بالقطعي، والظني: يرفع بالظني. أما رفع القطعي بالظني، فلا يرونه الجمهور. وهذا ما سيشير إليه المصنف في آخر كلامه.

فهو بدأ كلامه بأنه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب، وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين والحمد لله، ولا يلتفت إلى ما يذكر من أنه هناك من أنكر النسخ، هناك من يظن أن الذين أنكروا النسخ -مثلاً -من المعتزلة أو نُقل عنهم ذلك: أنهم أنكروا رفع حكم سابق بحكم متأخر، هذا ليس بصحيح، لكن الإشكال أو الخلاف بينهم، وبين غيرهم من جمهور المسلمين: هو أن النسخ هل هو رفع؟ أو هو بيان مثل التخصيص؟ هل النسخ رفع للحكم أو هو بيان أن هذا الحكم كان مؤقتاً بوقت وانتهى هذا الوقت؟

والحقيقة: أن المتأمل لا يجد لمثل هذا الخلاف كبير أثر، لكن لا ينبغي أن ينكر أحدٌ النَسخ بعد أن وجد النص الصريح في القرآن: (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا) [البقرة: ١٠٦]، فهذا دليل على أن الله يمكن أن ينسخ بعض الآيات ويأت بخير منها أو مثلها، فلا يمكن إنكاره.

كذلك لا يمكن إنكار النسخ في أحاديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- وهو الذي يلجأ إليه المجتهد حينما ينسد أمامه باب الجمع بين الحديثين اللذين ظاهرهما التعارض، فالخلاف إذن:

هو في أن النسخ هل هو رفع لحكم وإزالة له كما يقول الجمهور؟ أو أنه مثل التخصيص تماماً يعني إنه تخصيص في الزمان، فهم يقولون لم ينسخ وإنما هذا تخصيص في الزمان.

إذا نظرت إلى النتيجة المحصلة النهائية كلهم يقولون إن الحكم كان مشروعًا، وكان مأموراً به مثلاً، ثم رفع هذا الحكم، بمعنى أنه لم يعد مطلوباً من الأمة، وإنما المطلوب غيره، لكنهم يسمونه تخصيص في الوقت، والجميع يعترفون بأن الله -جل وعلا- يعلم أنه سينسخ.

ليس معنى قول الجمهور: أن الحكم رفع له، أن الله لم يكن يعلم أنه سينسخ، بل الله عالم أن هذا الحكم سيستمر فترة محددة، وأنه سيرفعه فيما بعد.

فإذن حكم النسخ -من حيث هو- لا خلاف في حقيقته، وأن هناك أحكاماً كانت واجبة على المسلمين في بداية الإسلام ثم رُفعت، لكن الآن بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- لا شك أن موضوع الناسخ لا يمكن أن يَرِد نسخ جديد، وإنما على المجتهد أن يبحث في نصوص الكتاب، وفي نصوص السنة؛ ليعلم كيفية الجمع بين الآيات وبين الأحاديث، التي قد يكون ظاهرها التعارض، فإذا لم يجد طريقاً إلى ذلك فيمكن أن يلجأ إلى القول بأن هذا المتأخر إذا عرف تاريخه ناسخ للمتقدم.

والحمد لله: أهل التفسير وأهل الحديث وشراح الحديث كفونا كثيرًا من المؤونة في هذا، ألفوا كتباً اسمها الناسخ والمنسوخ، مكي بن أبي طالب ألف كتاباً في الناسخ والمنسوخ وهناك من ألف في الناسخ والمنسوخ، من الأحاديث والآثار، وجمعت -والحمد لله- وسهل على طالب العلم أن يرجع إليها، لعلنا نكمل بعض الأمثلة.

سؤال بخصوص هذه الفقرة يا شيخ: الأخ الكريم يقول: هل يمكن أن ينسخ خطاب الشرع بخطاب آخر ثم ينسخ الخطاب الناسخ؛ ليعود إلى ما كان عليه قبل النسخ؟ ويضيف سؤال آخر يقول: هل يمكن أن نقول: أن النسخ هو تخصيص لزمن ثبوت الحكم؟

بالنسبة للأخير هو الذي نتكلم فيه الآن، قال بعض المعتزلة: إن النسخ هو تخصيص في الزمان، كما أنكم تسمون تخصيص في الأفراد، هذا التخصيص بالزمان، بمعنى أن الآية التي كانت توجب على المسلمين الصمود والمصابرة أمام عشرة أضعافهم، هذه الآية يقولون: كانت في فترة معينة، ثم لم تكن للاستمرار، ولم يفهم منها النبي -صلى الله عليه وسلم- الاستمرار، ولم يفهم الصحابة الاستمرار مثلاً، أو أنهم فهموا ولكنهم كانوا مخطئين في فهمهم، فالله -جل وعلا- منذ أن أمرهم كان يعلم أنه قد قضى وقدر في الأزل أنه سيرفع هذا الحكم.

هذا الحقيقة: لا يختلف عن معنى ما يقوله الجمهور؛ ولهذا المؤلف -إمام الحرمين- حينما تعرض للنسخ تعرض له في موطنه من كتابه الموسع البرهان، وقال في بداية كلامه: «أما النسخ فسوف نأتي فيه بالعجائب» فلما جاء إلى النسخ أشار إلى أن كلام المعتزلة ليس بعيداً عن كلام أئمتهم من علماء الشافعية المتقدمين، وأن المحصلة واحدة سواءً قلنا أنه رفع للحكم، أو قلنا أنه بيان، أن الحكم ما أريد به الاستمرار والدوام، فالنتيجة واحدة، المهم بالنسبة للمكلفين هو كذلك الحقيقة بالنسبة للمكلفين لا أثر لهذا، ولكن يبقى قضية أنهم لو كانوا يقولون: ما نقول أن هناك نسخ أبداً، هذه مشكلة؛ لأنه وجد النص على وجود النسخ؛ وقيام الإجماع على أن في القرآن ناسخاً ومنسوخاً وفي السنة ناسخة ومنسوخة، هذا بالنسبة للأخير.

أما السؤال الأول: هل يمكن أن يتكرر هذا؟ هذا تكلم فيه بعض أهل العلم، وقالوا: غير موجود، وبعضهم قال: ممكن وموجود، والكلام في وجوده، ليس في تصوره عقلاً، أما التصور العقلي فلا إشكال في أن يُمنع ثم يباح ثم يمنع، أو يباح ثم يمنع ثم يباح، لا إشكال في هذا من حيث العقل؛ لأنه يمكن أن يكون في فترة أول الإسلام، ثم في وسط الإسلام لم تعد فيه مصلحة، ثم تعود المصلحة إلى ما كانت عليه قبل ذلك، هذا الأمر من حيث العقل لا يمتنع.

لكنهم اختلفوا: هل هو واقع؟ هل وقع شيء من هذا؟

فمنهم من قال: نعم، ومثل له بالمتعة، قالوا: إنها حرمت، ثم أبيحت ثم حرمت، وقالوا: إنها كانت محرمة، يعني حرمت في أول الإسلام ثم أبيحت للحاجة إليها، ثم حرمت، وبعضهم مثل له بأكل لحوم الحمر الأهلية أيضاً يقول: تدرج هذا التدرج، والأمر لا يترتب عليه كبير فائدة، وإنما البحث عن وجود مثال، هل وجد له مثال أو لم يوجد؟

أما تصوره عقلاً فهو متصور وهو لا يقدح في التشريع ولا يقدح في حكمة الله -جل وعلا- والحمد لله.

وإنما النسخ كما قلنا: فيه اختبار وابتلاء وامتحان، هذا جانب من حكمته، أن فيه ابتلاء للأمة، هل يعملون ويتتبعون أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- وأمر الله حيثما وجههم يتوجهون؟

قال المصنف: (ونسخ السنة بالكتاب) مثال نسخ السنة بالكتاب وإن كان هناك من العلماء من أنكره لكن هو موجود، وله مثال فيصعب إنكاره، وهو التوجه إلى بيت المقدس، لم يرد فيه نص قرآن، وإنما ثبتت فيه سنة فعليه، فبقي النبي -صلى الله عليه وسلم- بعد هجرته يتوجه إلى بيت المقدس في صلاته قرابة سبعة عشر شهراً فيما أظن، ثم بعد هذا نزل عليه نسخ التوجه إلى بيت المقدس، وأبدل بالتوجه إلى الكعبة في قوله تعالى: (فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) [البقرة: ١٤٤]، فكان هذا ناسخاً للتوجه إلى بيت المقدس.

وأما السنة للسنة: فهذا أيضاً متوافر وكثير، ومما يدل على وجوده قول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزروها، فإنها تذكركم الآخرة) فهذا دليل على أنه كان قد سبق النهي منه، ثم أباح لهم ذلك، كذلك قال: (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فكلوا منها وادخرو)، وفي حديث آخر: (إنما نهيتكم من أجل الدافة)، كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- نهى الصحابة عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، من أجل قوم قدموا إلى المدينة فقراء، هبطوا على المدينة وهم كُثُر فأراد النبي -صلى الله عليه وسلم- أن يوزع الناس ضحاياهم على هؤلاء الفقراء، فنهاهم عن أن يدخروها فوق ثلاث، حتى يوزعوها ثم بعد ذلك بَيَّن لهم أنه قال: (كلوا منها وادخرو) فلهم أن يدخروا فوق ثلاثة أيام، فهذا أيضاً دليل على نسخ السنة بالسنة.

قال: (يجوز نسخ المتواتر بالمتواتر)، يعني كأن المصنف يقول: الشرط عندي: أن يكون الناسخ والمنسوخ في درجة واحدة من القوة، ولا أشترط أن يكون من جنس واحد، بل الشرط هو التواتر، فإذا وجد متواتر من السنة: يمكن أن ينسخه متواتر القرآن؛ لأن القرآن متواتر، إذا وجد متواتر من القرآن يمكن أن ينسخه المتواتر من السنة، ولكن هذا لم يذكروا له مثالاً، يعني نسخ القرآن بالسنة المتواترة.

قال: (والآحاد بالآحاد)، يعني آحاد السنة بآحاد السنة كما ذكرنا في حديث الأضاحي، وحديث زيارة القبور، وكذلك حديث الانتباذ في بعض الأوعية والأواني، كان قد نهاهم عن الانتباذ في الدُبة، وهو نوع يسمى الآن القرع، نهاهم عن وضع العصير فيه، الانتباذ فيه، يعني: وضع العصير فيه؛ لأنه يتخمر، ثم أجاز لهم ذلك، أن ينتبذوا فيه ما شاءوا، بشرط ألا يشربوا فيه خمراً، قال: (إذا تخمر فأهرقوه) فهذه كلها نسخ للآحاد بالآحاد.

أما نسخ الآحاد بالمتواتر: فإنه لا يجيزه، ولهذا قال: (لا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد)، وهذه المسألة محل خلاف بين العلماء:

- من العلماء من قال: «يجوز نسخ المتواتر بالآحاد، بل قالوا: نسخ القرآن بالسنة الآحادية» ومثلوا لها بآية الوصية للوالدين، قالوا: الوصية للوالدين (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ) [البقرة: ١٨٠]، قالوا: هذه كانت مأموراً بها، ثم نسخت بقوله -صلى الله عليه وسلم-: (لا وصية لوارث)، فجعلوا هذا مثالاً لنسخ القرآن أو المتواتر بالآحاد.

- لكن الجمهور يقولون: هذا المثال غير صحيح؛ لأن الآية لم تنسخ بهذا الحديث، وإنما نسخت بآيات المواريث، والحديث جاء فقط لبيان الناسخ، فإن الرسول -صلى الله عليه وسلم- بعد نزول آيات المواريث قال: (إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث)، أعطى كل ذي حق حقه بماذا؟ بنص الآيات، (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ) [النساء: ١١]، إلى آخر الآيات، فإذن الناسخ: الآيات وليس الحديث: (لا وصية لوارث)

ومن العلماء من قال: «إن هذه الآية ليست منسوخة أصلاً فهي نازلة في الأبوين غير المسلمين» يعني: إذا كان الإنسان ترك عنده مال وله أبوان غير مسلمين، فهما لا يرثانه، فليوصي لهما، وهذا تأويل أيضاً حسن، ويجعل كلاً من الآية والحديث مأخوذاً على معنى صحيح، ومقبولاً والحمد لله.

فإذن الراجح: أنه لا ينسخ القرآن بخبر الآحاد، ولا السنة المتواترة أيضاً بخبر الآحاد، ومما يدل على ذلك قوله تعالى: (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا) [البقرة: ١٠٦]، فالخيرية هنا مطلقة، خير منها في كل شيء، ولا شك أن خبر الآحاد ليس في درجة النص القرآني المتواتر، ولا يكون خيراً منه، هذا من جانب، ومن جانب آخر، إن القرآن له حُرمة وله منزلة في الشريعة الإسلامية، ولا ينبغي أن يفتح الباب كلما وجد أحد حديثاً قد يكون معارضاً بحديث غيره، أن يقال له: يمكن أن ينسخ القرآن بالسنة، فكلما وجد حديثاً يعارض آية قال: الآية منسوخة، فالكلام في النسخ عند العلماء يتحرجون فيه، مع أن المتقدمين من المفسرين ومن السلف كانوا لا يفرقون

بين النسخ والتخصيص، بل إلى عهد الطبري ربما تجد مثلاً في بعض الآيات التي يقول عنها الفقهاء إنها مخصوصة، يقول هذه منسوخة.

شيخنا الفاضل، الآن بالشكل هذا نقول انتهينا من النسخ؟

نعم.

إذن يا شيخ على بركة الله نكمل ما تبقى من الدرس؟

لا بأس.

تنبيه في التعارض والترجيح

قال المصنف -رحمه الله: (إِذَا تَعَارَضَ نُطْقَانِ فَلا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَا عَامَّيْنِ أَوْ خَاصَّيْنِ ، أَوْ أَحَدُهُمَا عَامًّا وَالآخَرُ خَاصًّا ، أَوْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَامًّا مِنْ وَجْهٍ وَخَاصًّا مِنْ وَجْهٍ :

- فَإِنْ كَانَا عَامَّيْنِ فَإِنْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا جُمِعَ ، وَإِنْ لَمْ يَمْكِنِ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا يُتَوَقَّفُ فِيهِمَا إِنِ لَمْ يُعْلَمِ التَّارِيخُ ، فَإِنْ عُلِمَ التَّارِيخُ فَيُنْسَخُ الْمُتَقَدِّمُ بِالْمُتَأَخِّرِ .

وَكَذَا إِذَا كَانَا خَاصَّيْنِ .

- وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَامًّا وَالآخَرُ خَاصًّا ، فَيُخَصَّصُ الْعَامُّ بِالخَاصِّ .

- وَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَامًّا مِنْ وَجْهٍ وَخَاصًّا مِنْ وَجْهٍ ، فَيُخَصُّ عُمُومُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِخُصُوصِ الآخَرِ.)

هذا المبحث في التعارض وكيف يُدفع؟ لا شك أن النسخ المتقدم هو طريق من طرق دفع التعارض، لكن المصنف أراد أن يبين بعد الكلام عن النسخ، أنواع التعارض وكيفية دفعه.

فالتعارض ما المقصود به؟ التعارض: هو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، بمعنى أن يكون الدليلان متقابلين من جهة مدلولهما بحيث لا يمكن أن نعمل بهذا في جميع معناه، وبذاك في جميع معناه، هذا هو المراد بالتعارض.

والتعارض هل هو موجود في نصوص الشرع؟ هل يوجد تعارض في نصوص الشرع؟ نقول التعارض الموجود في نصوص الشرع هو تعارض ظاهري- يعني تعارض في الظاهر- في نظر المجتهد أو في نظر بعض المجتهدين، قد يوجد تعارض ثم إذا أنعم النظر وكرره وتأمل يتبين له أنه لا تعارض بين النصوص الشرعية والحمد لله. هذا من حيث أصل التعارض.

المصنف قال إن التعارض له عدة حالات: إما أن يكون بين عامين أو بين خاصين، أو أحدهما عاماً والآخر خاصاً، أو كل واحد منهما عاماً من وجه وخاصاً من وجه، يعني يكون الدليل الواحد عاماً من وجه وخاصاً من وجه والدليل الثاني كذلك يكون عاماً من وجه وخاصاً من وجه.

ثم شرع في كيفية درأ التعارض، أو كيفية العمل حينما يظهر التعارض للمجتهد بين الدليلين -سواءً كان نصوص القرآن أو السنة- كيف يصنع في الجمع بينهما؟

حين يجد المجتهد أن النصوص عنده في الظاهر متعارضة، أول ما يبدأ به هو الجمع، محاولة الجمع بينهما، لماذا؟ لأن العمل بالدليلين ولو من وجه، أولى من إهمالهما جميعاً أو إهمال أحدهما، فحين يتعارض عنده الدليلان هو بين أن يعمل بواحد منهما ويترك الآخر، أو يعمل بهما بقدر الإمكان، أو يتركهما جميعاً:

- تركهما جميعاً غير ممكن؛ لأن هذا إبطال لدليل ثابت.

- والعمل بواحد منهما يُعد تَحَكُّماً، يعني يختار أحدهما من غير مرجح ومن غير مسوغ، هذا تَحَكُّم.

- فلم يبقى إلا الاحتمال الثالث وهو: أن يعمل بهما معاً بقدر الإمكان، إذا أمكن أن يعمل بهما معاً، فهذا هو المطلوب.

- وإذا لم يمكن فينتقل إلى النسخ، إن كان التاريخ معروفاً، فالمتأخر ينسخ المتقدم.

- فإن لم يمكن انتقل إلى الترجيح، فهذه ثلاث مراتب لدرء التعارض الظاهري.

بدأ المصنف بالتعارض بين عامين قال: (إذا تعارض عامان فإن أمكن الجمع بينهما جمع) إذا أمكن الجمع بينهما، جمعنا بينهما، بأي طريق أمكن الجمع، يمكن أن نجمع بينهما، مثل قوله تعالى مثلاً: (إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْت وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ) [القصص: ٥٦]، وقوله في رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ) [الشورى: ٥٢]، قال العلماء: «هذه الآية لو أخذناها على إطلاقها (وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ)، فمعنى هذا أنه يهدي من يحب، والآية الأخرى تقول: (إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ)، فالعلماء قالوا: الهداية هنا تختلف عن الهداية هنا، فهداية الدلالة على الخير: هذه هي التي أثبتها الله لرسوله -صلى الله عليه وسلم- (وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ)، وما ترك الرسول من خير إلا هدانا إليه ودلنا إليه، ولكن الهداية بمعنى هداية التوفيق،

والإلهام، هذه لا يملكها الرسول -صلى الله عليه وسلم-، ولهذا قال الله –تعالى-: (إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ)، يعني لا تستطيع أن تجبر كل من تحب ليسلك سبيل الهدى، ولا تستطيع أن تخلق فيه الهداية أو توفقه للهداية فإن هذا بيد الله -جل وعلا-، فهذا لو أُخذ على إطلاقه، لتصادم مع ذاك، ولكنهم جمعوا بينهما.

كذلك أيضاً: توجد أمثلة أخرى وبعض العلماء ألف كتباً في الجمع بين ما ظاهره التعارض من آيات القرآن الكريم كما في كتاب الشيخ الشنقيطي: "دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب"، فيه أمثلة كثيرة على هذا النوع، فهذا إذا كان عامين، أو كذلك إلى كان مطلقين، فإنه يجمع بينهما بأن يحمل هذا على شيء وذاك على شيء آخر، كما حملنا الهداية في الآيتين.

قال: (فَإِنْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا جُمِعَ، وَإِنْ لَمْ يَمْكِنِ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَ) وإن لم يمكن الجمع بينهما، فماذا يصنع؟ قال: (يُتَوَقَّفُ فِيهِمَا إِن لَمْ يُعْلَمِ التَّارِيخُ) ، (فَإِنْ عُلِمَ التَّارِيخُ فَيُنْسَخُ الْمُتَقَدِّمُ بِالْمُتَأَخِّرِ) إن عُلِمَ التاريخ فإنا نجعل المتأخر ناسخاً للمتقدم، وهذا النسخ قد يكون جزئياً، وقد يكون نسخاً كلياً، يعني قد يكون فيما تعارض فيه، وقد يكون نسخاً كلياً، (وإن لم يمكن الجمع بينهما نتوقف)، فإذن التوقف متى يكون؟ يكون مرحلة ثالثة، إذا كان أمكن أن نعرف التاريخ فنقول: المتأخر منهما رافع للمتقدم وناسخ له، ولا نقول: إنهما قد تعارضا.

وقال المصنف: (إذا لم يعلم التاريخ فإننا نتوقف)، الحقيقة أن المقصود يتوقف المجتهد إلى أن يبحث عن طرق أخرى، إما للجمع بينها وإما للترجيح فهناك مرحلة الترجيح لم يذكرها وكان الأولى أن يقول: إن لم يمكن النسخ ننتقل إلى الترجيح، فهذه هي المرتبة الثالثة، وهي الانتقال إلى الترجيح.

أما التوقف فهذا سيحصل لبعض العلماء الذين لم يحيطوا بكل الأدلة، ولو بحثوا وسألوا غيرهم ربما وجدوا ما يدلهم على الراجح من هذين القولين، وعند كثير من العلماء أنهم لا يوجد تعادل بين الأدلة، لا تتعادل الأدلة تماماً بحيث ينسد باب الترجيح وينسد باب الجمع بينها ولهذا كان ابن خزيمة، الحافظ ابن خزيمة -رحمه الله- يقول: «لا يوجد حديثان صحيحان عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يتعارضان ويتعذر الجمع بينهما، فمن وجد من ذلك شيئًا فليأتني به أنا أؤلفُ بينه»، وكان له دراية، هو وكثير من طبقته، ومن في منزلته لهم دراية بالجمع بين هذه الأحاديث وتأويلها على التأويل الصحيح، حتى لا يبقى بينها تعارض.

قال: (وكذلك إذا كان خاصيين): فإن علم التاريخ يُنسخ المتقدم بالمتأخر، كما عرفنا في أمثلة النسخ، وأنه لابد أن يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، ولابد أن نعرف التاريخ قال: (وكذا إن كان خاصين)، يعني كذلك لا فرق بين كون الحديثين عامين أو خاصين، كذلك الحديثان إذا كان خاصين نحاول أن نجمع بينهما فإن أمكن الجمع فبها، وبعض المحدثين مثلاً: مَثَّل لهذا بما رُوي عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: (صلى يوم النحر الظهر بمكة) وروى غيره من الرواة: (أنه صلى الظهر بمنى)، فجمع بعض المحدثين بينهما بأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- طاف طواف الإفاضة ثم صلى في مكة الظهر، ثم لمَّا جاء إلى منى وجد أكثر أصحابه لم يصلوا فصلى بهم، فهذا جمع حسن، وممكن وجوده، وهو يدل على صدق الراويين جميعاً.

فإذن الخاص مثل العام إن أمكن الجمع جمعنا وإن لم يمكن فإننا نلجأ إلى القول بالنسخ ويكون الأخير هو الناسخ.

أسئلة عبر الموقع: الأخ الكريم يقول: السلام عليكم، هل من مُؤلف جامع وشامل في النسخ بالكتاب والسنة؟

عليكم السلام، توجد مؤلفات كثيرة من أشهرها: ومن أهمها كتاب الناسخ والمنسوخ لمكي بن أبي طالب، وهو عالم من العلماء المتقدمين.

السلام عليكم ، ما حكم إطلاق اللحية كفعل من أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم-؟ حيث درج الناس في الحالي إلى أن كثير من أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- يعتبرونه سنة

أظنه يسأل عن حكم فرعي ما له صلة بموضوع درسنا، فأنا ما بودي أننا نخلط بين البرامج، فبعض الإخوان إذا رأى أحد طلاب العلم في القناة مثلاً يتحدث في درس ظن أنه يستقبل كل سؤال هناك برنامج خاص بذلك فيما أعلم.

قد يقصد إنه من باب الفعل أو من باب الاقتداء أو ليس من باب الأمر؟

لا.. هو ليس فعلاً مجرداً، يعني إذا كان هذا قصده هل نقول: إن إرسال اللحية كان من باب قبيل الفعل المجرد ونحن قلنا: إن الأصل في الأفعال المجردة أنها لا ترقى إلى الوجوب، وإن قصدت فيها القربة، لا.. هو ليس فقط فعلاً مجرداً، بل فيه أحاديث كثيرة جداً : (خالفوا اليهود) (أعفوا اللحى وأحفوا الشوارب)، وعليه أن يراجعها إذا أراد، فهي فيها أوامر لم يؤخذ حكمها من مجرد فعل الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه، وإنما من أوامر.

الأخ الكريم يقول: هل نستطيع أن نقول: أنه قبل نهي الرسول -صلى الله عليه وسلم- الصحابة عن زيارة القبور، أنه كان مباحاً ثم محرم ثم مباح، أي أنه جرى النسخ مرتين؟.

لا.. نحن ذكرنا أن هذا كان مسكوتاً عنه، ولم يذكر له حكم، فإباحته السابقة كانت بمقتضى البراءة الأصلية، لا بمقتضى خطاب، ونحن اشترطنا في النسخ أن يكون الناسخ خطاباً شرعياً، وأن يكون المنسوخ أيضاً خطاباً شرعياً ليس بمجرد البراءة الأصلية، أو بقاء الأمر على ما هو عليه، فمثل هذا ما يسمى نسخاً، وإلا كل الآيات تكون ناسخة، قبل ورود الشرع، ما كان هناك حكم أصلاً، فنقول آية الصلاة ناسخة؛ لأنها كانت غير واجبة ثم وجبت، آية الصوم ناسخة، كان الصوم غير مشروع ثم شرع، آية الحج.... وهكذا، هذا لا يذكره العلماء ولا يعدونه من النسخ في شيء، وإنما النسخ: هو رفع حكم قد ثبت بخطاب، على وجه، كما قال المصنف: (على وجه لولاه لكان ثابت)، يعني أن: تأخر الحكم عن بعض الناس لأجل عجزهم أو موتهم، لا يسمى نسخاً، وهم يشبهون النسخ بِحَل عقد الإجارة قبل انتهاء المدة، يقولون: هذا النسخ شبيه بفسخ عقد الإجارة قبل انتهاء المدة التي اتفق عليها الاثنان.

شيخنا الفاضل، أهمية النسخ في الواقع وكثرة أمثلته، وتشعبه، حبذا لو تذكر لنا مزيداً من الكتب التي ألفت في النسخ وأنواع النسخ وما إلى ذلك؟

النسخ: هو الإحاطة بالناسخ والمنسوخ شرط لمن يريد أن يفتي أو يجتهد في الشريعة ، العلماء نصوا على أنه لا يجوز أن يتصدر للفتيا، ولا أن يجتهد في أمور الشرع إلا من يعرف الناسخ والمنسوخ، ويعرف كيف ومتى يقول إن هذه الآية منسوخة وهذه الآية ناسخة وهذا الحديث منسوخ؛ لأنه إذا لم يعرف الناسخ والمنسوخ ربما أفتى بمقتضى أو بظاهر حديث منسوخ، أو بظاهر آية منسوخة، فلابد أن يعرف الناسخ والمنسوخ، ولأهميته جعلوا معرفته شرطاً لبلوغ رتبة الاجتهاد وللتصدر للفتيا.

والعلماء أيضاً: كتبوا مؤلفات منها: ما هو تأصيلي، يعني تأصيل لأحكام الناسخ والمنسوخ، ومنها: ما هو تفصيلي، يقولون: إن هذه الآية نسخت بكذا، وهذا الحديث نسخ بكذا، فيتتبعونه ويذكرونه على سبيل التفصيل حتى يسهلوا على طالب العلم معرفته، وأيضاً يمكن أن نقول: إن ضرب الأمثلة التي ذكرناها هذه لمجرد التقريب .

أهم ما في باب النسخ: أن يعرف الإنسان طرق معرفة النسخ.

كيف نعرف أن هذا الحديث منسوخ أو أن هذه الآية منسوخة؟ فهناك طرق للمعرفة، فمنها:

- النص عليه، أن ينص الرسول -صلى الله عليه وسلم- على أن هذا الحديث منسوخ، أو ذاك الحديث، مثل ما مثلنا قبل قليل، بأنه قال: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروه) وقال: (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي) (وكنت نهيتكم عن الانتباذ في الدبة) والقرع ونحوه من الآنية فإذن هذا نص من الرسول -صلى الله عليه وسلم- على أن الأول كان منسوخاً.

- وأحياناً: لا يكون هناك نص، ولكن يُعرف بطريق معرفة التاريخ مع التعارض، فلابد إذا عرفنا أن هذا الحديث متأخر عن ذاك الحديث، أو هذه الآية متأخرة في النزول عن تلك الآية، ووجدنا الدليلين متعارضين لا يمكن الجمع بينهما، قلنا: إن المتأخر ناسخ للذي قبله.

وأيضاً: نعرفه بنصوص الصحابة واتفاقهم إذا اتفقوا على أن هذا منسوخ وذاك ناسخ، نعرفه ولهذا نصوا، ونص كثير من الصحابة على أن حديث: (الماء من الماء) منسوخ، بحديث وجوب الغسل، بمجرد الجماع، فمجرد الجماع يوجب الغسل ولو لم ينزل، مع أنه قد ثبت في الصحيح قول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: (الماء من الماء)، فلو أخذه يعني من لا يعرف الناسخ والمنسوخ، أخذ هذا الحديث وقال الرسول -عليه الصلاة والسلام- يقول في الحديث الذي رواه مسلم: (الماء من الماء)، معنى هذا أنه إذا لم يُنزل فلا غُسل عليه، وهذا هو معنى الحديث، لكنه منسوخ، ومرفوع بالأحاديث الدالة على وجوب الغسل من الجماع، وإن لم ينزل.

فباب النسخ من حيث التأصيل: المهم فيه أن يعرف الإنسان كيف يستدل على هذه الآية بالنسخ؟ وكيف يستدل على أن هذا الحديث منسوخ؟ فالحديث قد يكون موجوداً، ولكن الصحابة تركوا العمل به، قد يثبت ويصح ولكنهم لم يعملوا به، ويتركون العمل به، وهم لا يتركون العمل بحديث صحيح إلا وهو منسوخ، فهذا طريق أيضاً: إذا أجمعوا على ترك العمل به فهذا طريق لمعرفة كونه منسوخاً.

شيخنا الفاضل لعلكم تختمون هذا الدرس وأيضاً تذكرون سؤالي هذا الدرس المبارك

في ختام هذا الدرس يمكن أن نذكر سؤالين:

السؤال الأول في النسخ: اذكر شرطين من شروط النسخ التي أشرنا إليها أثناء شرحنا لكلام المصنف.

وفي موضوع التعارض نقول: هل التعارض بين الأدلة الشرعية حقيقي؟ نريد جواباً مختصراً على هذا.

نسأل الله -جل وعلا- أن ينفعنا وإياكم بما علمنا وأن يعلمنا ما جهلن
وأن يجعل ما تعلمناه حجة لنا لا حجة علينا.

الدرس العاشر
تابع العام والخاص/ الإجماع

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:
فقد كان الدرس الماضي عن موضوع النسخ، ثم بدأنا في موضوع التعارض وكيفية دفعه، وأخذنا جزءاً منه، ومعلوم أن النسخ أيضاً من الطرق التي بها يدفع التعارض الظاهري الذي قد يلحظه المجتهد في بداية النظر، فالمجتهد حينما ينظر في النصوص الشرعية، قد يتبادر له أن هذا النص يعارض ذاك النص، فله طرق في دفع هذا التعارض الظاهري، ومن هذه الطرق: أن يجمع بين النصين وسواءً كانا عامين أو خاصين، فإذا لم يتيسر له الجمع فإنه ينتقل إلى النسخ، ويبحث عن التاريخ، وعن دليل يدل على النسخ، فإن أمكن نسخ أحدهما بالآخر، فيكون هذا حلاً للتعارض الظاهري وإن لم يمكن لجأ إلى الترجيح بينهما، والترجيح له طرق بينها العلماء وفصلوها.
قبل أن نشرع في درس اليوم دعونا نطرح بعض الأسئلة على الدرس الماضي، نحن ذكرنا تعريفاً للنسخ، وذكرنا له بعض الشروط قلنا: أن هذا التعريف يوحي ببعض الشروط، فالمطلوب ذكر شرطين من هذه الشروط، تذكر الشرط الأول؟
أن يكون بخطاب شرعي
أن يكون النسخ بخطاب شرعي يعني بنص من قرآن أن سنة ولا يمكن أن يكون النسخ بقياس مثلاً أو باجتهاد من مجتهد أو برفع البراءة الأصلية، وإنما يكون بخطاب شرعي.
الشرط الثاني:
أن يكون الناسخ متراخي
أن يكون الناسخ متراخياً عن المنسوخ، يعني متأخراً عن المنسوخ بزمن، هذا الزمن غير محدد بطول، لكنه ينبغي أن يتراخى عنه، وقد يأتي بعد المنسوخ بحيث لا يفعل أحد من المكلفين الحكم السابق، وقد يستمر العمل على الحكم السابق فترة ثم يرفع.
كنا أيضاً طرحنا سؤالاً عن التعارض وقلنا: هل التعارض بين الأدلة الشرعية حقيقي أو هو ظاهري؟
التعارض ظاهري
التعارض ظاهري في نظر المجتهد وليس حقيقياً؛ ولهذا بينوا كيفية دفع هذا التعارض.
نبدأ درس اليوم، قال المصنف -رحمه الله تعالى: (وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَامًّا وَالآخَرُ خَاصًّا ، فَيُخَصَّصُ الْعَامُّ بِالخَاصِّ ، وَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَامًّا مِنْ وَجْهٍ وَخَاصًّا مِنْ وَجْهٍ ، فَيُخَصُّ عُمُومُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِخُصُوصِ الآخَرِ.)
هو تكلم فيما سبق عن تعارض العامين وتعارض الخاصين فقال: إذا أمكن الجمع بينهما جمعنا بينهما، وإن لم يمكن لجأنا إلى النسخ إذا عرفنا التاريخ، وإن لم يمكن قال: توقفنا وبينا أن هذا التوقف ليس إلى الأبد، وإنما يتوقف حتى يبحث عن مرجح يرجح أحد الدليلين على الآخر، والحمد لله لا يوجد تعارض يستمر ويستعصي على العلماء بحيث لا يمكن حَلّه، وإنما قد يجهل حَلّه بعض العلماء ويعرفه غيرهم.
هنا ذكر حالتين أخريين: الحالة الثالثة والرابعة.
الحالة الثالثة: أن يكون التعارض بين عام وخاص، وحينئذٍ قال: إن الخاص يقدم على العام، بمعنى أنه يكون العام محمولاً على الخاص، فيستثنى من أفراد العام ما ذكر في الدليل الخاص، فيخرج عن الحكم، وما بقي يبقى محكوماً عليه بالحكم الوارد في الحديث أو بالنص العام.
- وهذا الحكم -تقديم الخاص على العام- عند الجمهور مطلقاً، سواءً كان العام ذكر أولاً والخاص جاء بعده، أو الخاص ذكر أولاً، ثم جاء بعده العام أو ذكرا معاً، فعند الجمهور يقولون: الخاص مقدم على العام ويقضي عليه، سواء تقدم أو تأخر أو قارنه.
- أما عند الحنفية، فإنهم يقولون: إذا قارنه فنعم، ولكن إذا تأخر عنه زمناً يكفي للعمل بالعام أو تقدم فحينئذٍ يكون من باب النسخ، ولا يكون من باب التخصيص، فحينئذٍ يقولون: إن المتأخر منهما ينسخ المتقدم، حتى إن العام المتأخر عندهم يمكن أن ينسخ الخاص المتقدم، إذا عرف التاريخ، وأما الجمهور فيقولون: الخاص مقدم على العام تقدم أو تأخر.
مثال ذلك: قول الرسول - صلى الله عليه وسلم –(فيما سقت السماء والعيون العشر) هذا عام. (فيما سقت) كل ما يسقى بماء السماء أو يسقى بماء العيون الجارية فإنه يجب فيه العشر، (وما سقي بنضح نصف العشر) وهذا

يعم القليل والكثير، جاء حديث آخر يدل على أن القليل لا زكاة فيه وهو قوله - صلى الله عليه وسلم: (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) فما نقص عن خمسة أوسق -تقريباً ثلاثمائة صاع بالصاع النبوي- هذا لا زكاة فيه، وما زاد عنه هو الذي فيه الزكاة، فالجمهور: يقولون: نحمل العام على الخاص هنا، ونقول: إن المراد بقوله: (فيما سقت السماء العشر) يعني إذا كان قد بلغ خمسة أوسق فأكثر يعني ثلاثمائة صاع نبوي، فهذا هو المراد بقولهم إن الخاص يخصص العام ويقضي عليه تقدم أو تأخر، ولم يبحثوا عن التاريخ، هل قال النبي - صلى الله عليه وسلم — هذا الحديث أولاً أو ذاك.

الحالة الرابعة قال: (وَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَامًّا مِنْ وَجْهٍ وَخَاصًّا مِنْ وَجْهٍ ، فَيُخَصُّ عُمُومُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِخُصُوصِ الآخَرِ)

يعني أن فيه جانب عام وفيه جانب خاص، قال الحكم حينئذٍ أننا نخصص العام بالخاص في كل منهما، بمعنى: أن هذا الجزء من النص الذي جاء عاماً إذا ورد خاصاً في الحديث الثاني نخصصه به، ثم العام في النص الثاني نخصصه بالخاص في هذا النص.

هذا الكلام قاله إمام الحرمين في الورقات، لكنه عندما جاء في البرهان لم يذكر هذه الطريقة؛ لأنها غير مطردة، يعني بعض الناس يجد هذا النص، وربما أخذه غيره من الأصوليين عنه، وظنوا أنه يطرد معه دائما، يعني قول المصنف: أنه إذا تعارض العام من وجه والخاص من وجه مع مثله نخصص كل منهما بخصوص الآخر. هذا لا يستقيم دائماً، هذا قد يطرد في بعض النصوص حينما يكون مثلاً أول النص عاماً وآخره خاصاً، ويكون الثاني بالعكس، بماذا مثلوا؟ قالوا:

- إنه ورد في الحديث (الماء طهور لا ينجسه شيء، إلا ما غلب على لونه أو طعمه أو ريحه) فإذا نظرت إلى أول الحديث تجد أنه عاماً، يقول: الماء طهور يعني سواءً كان هذا الماء قليلاً أو كثيراً هو طهور لا ينجسه شيء، ثم استثنى في آخر الحديث ما إذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه.

- في الحديث الثاني يقول: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث) هذا الحديث يخصص، ويقول: الماء الكثير لا يحمل الخبث، يعني لا يتنجس، فلو أخذنا على ظاهر أنه لا يتنجس أبداً فكأنه يقال: أنه لا يتنجس حتى لو تغير لونه أو طعمه أو ريحه بالنجاسة، وهذا غير مراد، فقوله عليه الصلاة والسلام: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث) أو (لم يحمل خبث) فقوله: (خبث) : نكرة في سياق النفي فتعم، لا يحمل أي خبث حتى ولو كثر الخبث، ومعنى لا يحمله يعني: لا يوصف بأنه نجس.

إذا نظرنا للحديثين نجد:

- الحديث الأول عام في أوله، ولكن آخره خاص. أوله قال (الماء طهور) يعم القليل والكثير، لكن آخره خصص ما إذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه بالنجاسة.

- الحديث الثاني: أوله خاص؛ لأنه قال الماء الذي يبلغ قلتين فأكثر فهذا خاص بالكثير لكن الحكم هنا حينما قال لا يحمل خبثاً فيه عموم فهل يفهم من هذا: أن الماء لو بلغ قلتين لا يتنجس ولو تغير لونه بالنجاسة، هذا غير مراد؛ فلهذا قالوا: نخصص أول الحديث الأول بالخاص في الحديث الثاني -وهو حديث القلتين- فنقول: قوله صلى الله عليه وسلم: (الماء طهور لا ينجسه شيء) يعني إذا كان كثيراً -بلغ القلتين فأكثر- نجعله مخصصاً بحديث القلتين، آخر حديث القلتين فيه عموم فنجعله مخصصاً بما في آخر الحديث الأول- فنقول: الماء إذا بلغ قلتين لا يحمل الخبث، يعني لا يتنجس إلا إذا غلبت النجاسة على لونه أو طعمه أو ريحه فيتنجس.

فهذا مراد المصنف، وهذا مثال يوضح مقصوده، ولكن هذا الأمر لا يستقيم معنا دائماً؛ لأن العام من وجه، والخاص من وجه، أحيانا: يكون هناك تقاطع بين العامين في جزئية بحيث يتعارضان فيها، إن أخذت بهذا لن تأخذ بذاك، وبالعكس، ومثال ذلك قوله تعالى: (وَأُولاَتُ الأحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)[الطلاق: ٤]، يعني كل حامل عدتها وضع الحمل، وهذا مطلق في كون المرأة مطلّقة أو توفى عنها زوجها، وفي الآية الأخرى (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)[البقرة: ٢٣٤]، هذا خاص من حيث كونه يتعلق بالمتوفى عنها، ولكن تجد أنه يعم الحامل وغيرها، فظاهره يدل على أن المتوفى عنها، عدتها أربعة أشهر وعشراً، سواءً كانت حامل أو ليست بحامل، فالعلماء توقفوا في هذا وبحثوا عن دليل يدل على تقديم أحد العامين.

فهذان عامان كل منهما له عموم من وجه وخصوص من وجه؛ ولهذا وجدوا الحجة في حديث سبيعة الأسلمية، حينما توفي زوجها وهي حامل، فوضعت حملها قبل تمام الأربعة أشهر وعشرة أيام، فتجملت للخُطّاب ومر عليها أبو السنابل فقال: كأنك تُرجين النكاح، يعني كأنك تريدين أن تتزوجي، فقال: ما أنت بناكح حتى يمضى عليك أربعة أشهر وعشرة أيام، فقالت: فجمعت ثيابي وأتيت النبي -صلى الله عليه وسلم- فسألته فبين لها -عليه الصلاة و السلام- أن عدتها قد انتهت بوضع الحمل، وأن بإمكانها أن تتزوج؛ فهذا الحديث رفع النزاع.

ولهذا نقول: إن القاعدة التي ذكرها المصنف هنا أن العام من وجه، والخاص من وجه إذا تعارضا فإنما نخصص عموم كل منهما بخصوص الآخر، هذا لا يستقيم دائماً، هذا يستقيم حينما يكون أول الحديث عاماً وآخره خاصاً، والثاني مثلاً أوله خاص والآخرعام، فيمكن في مثل هذه الصورة التي ضربنا لها المثال، أما أن يتخذ قاعدة عامة، كما يظنه البعض، فهذا ما لا يمكن تطبيقه على النصوص التي فيها عموم وخصوص من وجه، وبهذا نكون انتهينا من موضوع التعارض.

السؤال الأول: اذكر شرطين لصحة النسخ؟
أولاً: أن يكون مسبوق بخطاب يثبت حكمه، وثانياً: تراخي الناسخ عن المنسوخ.
إجابة السؤال الثاني: ليس هناك تعارض حقيقي بين الأدلة، إنما التعارض هو تعارض ظاهري فقط، وإذا أمعن النظر يجد أنه لا تعارض بين النصوص الشرعية.

تقول أخرى : لابد أن يكون بخطاب شرعي من قرآن أو سنة، الشرط الثاني: لابد أن يرفع حكما شرعيا ثابتا بخطاب من كتاب أوسنة.
إجابة السؤال الثاني: أنه لا يوجد تعارض حقيقي بين الأدلة ، وإنما هو ظاهري فهو تعارض في نظر بعض المجتهدين، ولكن مع الإمعان في النظر يتبين أنه لا تعارض بين النصوص الشرعية.

نبتدئ -بإذن الله تعالى- في الإجماع

الإجمــاع

قال المصنف -رحمه الله تعالى:
(وَأَمَّا الإِجْمَاعُ : فَهُوَ اتِّفَاقُ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ .

وَنَعْنِي بِالْعُلَمَاءِ الْفُقَهَاءَ ، وَنَعْنِي بِالْحَادِثَةِ الْحَادِثَةَ الشَّرْعِيَّةَ .
وَإِجْمَاعُ هَذِهِ الأُمَّةِ حُجَّةٌ دُونَ غَيْرِهَا لِقَوْلِهِ صلى الله عليه وسلم: (لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ) [أخرجه الترمذي]. وَالشَّرْعُ وَرَدَ بِعِصْمَةِ هَذِهِ الأُمَّةِ.)
هذا هو الدليل الثالث أو المصد الثالث من مصادر التشريع في الإسلام، وهو الإجماع.
تعريف الإجماع:
الإجماع في اللغة: يطلق ويراد به العزم أحياناً، ويطلق ويراد به الاتفاق، ولا شك أن الاتفاق مدعاة للعزم على الأمور وحسمها.
وأما المراد به هنا في اصطلاح الأصوليين: فقد عرفه المصنف بأنه: (اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة) بمعني أنه اتفاق من علماء عصر من العصورعلى حكم شرعي، لابد أن يقيد الحكم بكونه شرعياً.
هناك قيود أخرى يذكرها بعضهم في التعريف لم يذكرها المصنف -رحمه الله تعالى- هناك من يذكر في التعريف: أنه لابد أن يكون هذا الإجماع من علماء أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- ولعله تركه للعلم به؛ لأنه إنما يتكلم عن مصادر التشريع وأدلته في الشريعة الإسلامية، فيقولون: "هو اتفاق علماء العصر من أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- بعد وفاته" أيضاً: يزيدون قيداً ويقولون: لابد أن يكون هذه الاتفاق بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- لماذا قالوا: بعد وفاته؟ قالوا: لأنه في حياة النبي -صلى الله عليه وسلم- لا عبرة بقول أحد مع قوله، لا يعد إجماعاً بالمعنى المصطلح عليه، وإلا فالاتفاق حاصل فيه، والمعنى: أن الأمة كانت متفقة في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- على ما يقوله وعلى ما يفعله وعلى ما يشرعه وعلى الأخذ به، ولكنه لا يسمى إجماعاً في المصطلح عليه؛ لأن الحجة -في حياته- إنما هي في قوله وفعله، وأما غيره من الناس فمن وافقه فهو متبع له ومن خالفه فلا عبرة بقوله ولا بفعله.
فإذن يقولون: هو اتفاق أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- بعد وفاته على حكم شرعي.
المصنف -رحمه الله تعالى- قال: (على حكم الحادثة) يعني كأنه يقول: أن الإجماع إنما يكون على واقعة تحدث، وهذا ليس بالضرورة، أن يكون الإجماع على حادثة حدثت لم تكن موجودة من قبل، فقد يكون الإجماع على حادثة أو مسألة وردت لم تكن موجودة، وقد يكون على أمر كان موجوداً في العصر الأول.

فسر مراده بقوله: (العلماء)، فقال: (ونعني بالعلماء: الفقهاء) والفقيه: ليس هو من حفظ الفروع أو حفظ المذهب، وإنما الفقيه هو العالم المجتهد الذي يعرف الحكم بدليله معرفة تامة بحيث يستطيع أن يستدل عليه ويناقش من يعارضه أو يجادله فيه.

قال:(ونعني بالحادثة: الحادثة الشرعية) يعني المراد بالحادثة أو المسألة الحادثة الشرعية التي لها حكم في الشرع، وصفها بأنها شرعية؛ لكونها لها حكم في الشرع، والأولى أن يوصف الحكم بأنه شرعي وليس الحادثة يعني الواقعة نفسها ينبغي ألا توصف بكونها شرعية؛ لأنها قد تكون محرمة، قد تكون مثلاً معاملة محرمة، هذه هي الحادثة فهل نقول: إنها شرعية؟ لا... هي لها حكم في الشرع، فالذي ينبغي أن يوصف بأنه شرعي: هو الحكم؛ ولهذا ما يقوله غيره من العلماء الذين عرفوا الإجماع أولى، يعني وصفوا الحكم بأنه شرعي "اتفاق مجتهدي أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- بعد وفاته على حكم شرعي" ووصفوا الحكم بكونه شرعياً، أما الحادثة فليس بالضرورة أن يصح وصفها بالشرعية، لكنه أراد أن لها حكما شرعيا؛ فلهذا قال هي حادثة شرعية، هذا تعريف الإجماع.

حجية الإجماع:

انتقل بعد هذا إلى الكلام عن الحجية، وقال إن إجماع هذه الأمة حجة دون غيرها، وهذا يدل على أنه لاحظ الشرط الذي ذكرناه في التعريف، اتفاق علماء أمة محمد على حكم شرعي بعد وفاته، فهو أيضاً يوافقهم على المعنى، وإن لم ينص على خصوصية الإجماع بأمة محمد في التعريف، لكن ذكره فيما بعد، وقال: هذا من خصوصيات هذه الأمة، لماذا قال هذا؟ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- بين أن هذه خصوصية فقال: (لا تجتمع أمتي على ضلالة) وفي الخمسة -التي قال النبي أنه أعطيها ولم يعطها أحد قبله- أن الله لا يهلك هذه الأمة بعذاب يشملهم أو يعمهم جميعاً، ما داموا متمسكين بشرع الله -جل وعلا.

فإذن قال: إن هذا الإجماع حجة، قال: وهو خاص بهذه الأمة، يعني دون غيرها من الأمم يعني فلا نعد اتفاق من سبقنا من الأمم على شيء أنه دليل على وجوده أو دليل على صحته.

حجية الإجماع: استدل عليها العلماء بأدلة كثيرة، وكان من أوائل الذين استدلوا عليها الإمام الشافعي في الرسالة، واستدل عليها بقوله تعالى (وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا)[النساء: ١١٥]، ولا يكاد مؤلف يتكلم عن الإجماع إلا ويذكر هذه الآية ثم يذكرون ما يرد عليها من اعتراضات وكيفية الجواب عنها ويطيلون، والمصنف في هذا المختصر لم يشأ الدخول في هذه الأمور وإنما اكتفى بدلالة الحديث، ودلالة الحديث واضحة وصريحة وقطعية، وإن كان الحديث من حيث إسناده قد تكلم فيه بعض أهل الحديث، ولكنهم قالوا: إن مجموع طرقه يجعله صالحاً للاحتجاج، وقد اتفق على معناه وإن لم يتفق على لفظه، فمعناه صحيح ومتفق عليه.

كذلك من الأدلة التي يستدل بها على صحة الإجماع وعلى حجيته: قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)[البقرة: ١٤٣]، فهذا فيه دلالتان:

- فالدلالة الأولى في قوله (وَسَطًا) الوسط هو الخيار، الوسط من كل شيء خياره، وإذا كانت الأمة الإسلامية خياراً فلا يتصور أن تتفق على الباطل المخالف لشرع الله.

- والدلالة الثانية: في قوله (لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) والشاهد قوله مقبول، فلابد أن يكون عدلاً فهذا تعديل من الله، وبيان أن الأمة الإسلامية، شهود على غيرهم، يعني مجتمعين وليسوا متفرقين، هذا إذا اجتمعوا، فيكونون شهوداً على غيرهم، وهذا دليل على قبول شهادتهم؛ لأن الشاهد في الشريعة الإسلامية، لابد أن يكون عدلاً فإذن هم عدول وشهادتهم مقبولة.

والأدلة كثيرة من العلماء، من استدل عليها بقوله: (فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ)[النساء: ٥٩]، وقالوا: إن هذه الآية تدل بمفهومها على أنكم إذا اتفقتم، فالحق ما اتفقتم عليه.

فهذه أدلة كثيرة ومتضافرة -والحمد لله- على حجية الإجماع.

الإجماع لم ينكر حجيته أحد ممن يعتد بأقوالهم في الشريعة الإسلامية والحمد لله، نقل خلاف عن بعض المعتزلة كالنَظَّام مثلاً، فكان خلافه منصباً على أنه غير ممكن، يعني كان خلافه ينصب على أنه غير متصور: لا يمكن أن يتفق الناس أو أهل الاجتهاد على حكم واحد، لا يمكن أن يجتمعوا على حكم اجتهادي وإنما يمكن أن يجتمعوا على ما وردت النصوص القطعية عليه، قال: وهذا لا يكون فيه فائدة، ما دام أنه قد ثبت بنص قطعي اتفق الناس عليه أو لم يتفقوا هو حكم الله هو مقتضى هذا النص، فكأنه يقول إن الاتفاق على أمر اجتهادي هذا يخالف طبائع البشر بالإضافة إلى أن علماء المسلمين قد تفرقوا في الآفاق فلا يمكن جمعهم في مكان واحد واستطلاع آرائهم، ومعرفة آرائهم.

ولا شك أن ما قاله يدل أن هناك صعوبة كبيرة في معرفة آراء الناس مع اختلاف البلاد واتساعها وكثرة المسلمين وكثرة العلماء الأمر ليس بالهين، لكن القول بأنه ممتنع عقلا هذا بعيد، وكلامنا فيما هو ممكن يعني إذا تيسر وأمكن ونحن نعرف الآن بعد انتشار وسائل الإعلام الحديث أن الأمر أصبح ممكنا فبالإمكان أن نستطلع آراء العلماء عن طريق الاتصال الهاتفي أو عن شبكة المعلومات أو عن طرق متعددة أخرى الآن تيسرت لم تكن متيسرة في عهد النَظَّام ومن في طبقته؛ فلهذا الأمر أصبح أكثر إمكانية من ذي قبل مع أن عدد المسلمين وعدد العلماء قد زاد لكن إمكانية معرفة آرائهم أصبحت ممكنة؛ ولهذا نقول إنه ممكن وإذا وجد فهو حجة والكلام فيما وجد.

من العلماء من قال إنه لا يمكن وجوده إلا في عهد الصحابة أما بعد انقراض عهد الصحابة فالأمر غير ممكن وهذا ما ذهب إليه ابن حزم وهذا أيضا يرد عليه بمثل ما ذكرنا من أن العبرة بوجود الاتفاق حقيقة أو حكماً يعني أيضا لا يلزم أن يتكلم الجميع ويفتوا في هذه المسألة كما سنعرف -إن شاء الله- وإنما يمكن أن نعرف الوفاق من كلام البعض وسكوت الباقين.

من كلام المصنف أيضاً في هذا المقطع نعرف أن أهل الإجماع من هم؟ أهل الإجماع هم العلماء المجتهدون وأن عامة الناس لا مدخل لهم في الإجماع ولا تفسد آرائهم وأفعالهم الإجماع ولا يقال مثلا إن هذا الشيء ليس محرماً إذ لو كان محرماً لما رأينا بعض المسلمين يفعله فلا نحتج بفعل بعض المسلمين من عوام الناس ولا نحتج كذلك بفعل العالم في الأمور التي وضح وبين هو أنها حرام، العالم المجتهد أيضا قد يقول في الفتوى أن هذا حرام ثم يقع فيه إما عن غفلة أو تقصير بشري وهو ليس معصوماً بمفرده فلا نستدل بفعله ما دام قوله صريحاً واضحاً في أنه يرى حرمة هذا الشيء.

أيضا مما يدل على إمكانية هذا الإجماع أنهم في هذا العصر وجد شيء من الإجماعات على الأمور الحادثة التي وقعت في عصرنا هذا مثل: الاستنساخ البشري، الاستنساخ البشري: عقدت مؤتمرات وحضرها جمع كبير من علماء المسلمين وكلهم أفتوا بأن الاستنساخ البشري حرام -يعني كونهم يستنسخون إنساناً من هذا الإنسان هذا الذي اتفقوا على تحريمه وأجمعوا عليه- وأجلّوا النظر في بعض القضايا الأخرى الخاصة بالاستنساخ، فهذا صورة من صور الإجماع في هذا العصر فإذن هو ممكن.

هذا خلاصة ما قال المصنف ولا نريد أن نشعب القول أكثر.

المخالف من أهل العلم للإجماع هل يدخل في هذه الآية (وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ)؟

إذا كان بعد انعقاد الإجماع نعم فكل من خالف الإجماع بعد انعقاده وتمامه ونحن سنعرف متى ينعقد الإجماع، والمصنف سيتكلم عنه فيما يأتي هل من شرطه انقراض العصر أو ليس من شرطه؟ تكلم عند هذه النقطة: إذا انعقد الإجماع فلا يجوز لأحد خلافه لا عالم ولا غيرعالم.

حتى لو كان من باب وجهة نظره أو فقط رأي له يحتفظ به

إذا كان من قبل انعقاد الإجماع إذا كان هذا العالم أبدى رأيه ولم يقبل مثلاً: في مجمع فقهي وقال أنا أرى أن هذا حكمه كذا فلم يقبل قوله، نقول ما انعقد الإجماع هذا ليس إجماعاً ما دام أنه هناك ولو عالم واحد يخالف في هذه المسألة فالإجماع لم ينعقد وإنما يصبح العبرة ببقية الأدلة والنظر فيها.

وبمناسبة هذه النقطة هناك من علماء المسلمين من قال: مخالفة الواحد والاثنين لا تنقض الإجماع، العبرة بقول الأكثرية، ولكن جمهور العلماء يقولون: لابد من موافقة كل علماء العصر حتى أنه لو أعلن عالم واحد أنه مخالف أو عرفنا مخالفته بأي طريق نقول: الإجماع لم ينعقد على هذه المسألة.

قال المصنف -رحمه الله تعالى- (وَالإِجْمَاعُ حُجَّةٌ عَلَى الْعَصْرِ الثَّانِي ، وَفِي أَيِّ عَصْرٍ كَانَ ، وَلا يُشْتَرَطُ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ عَلَى الصَّحِيحِ ، فَإِنْ قُلْنَا : انْقِرَاضُ الْعَصْرِ شَرْطٌ فَيُعْتَبَرُ قَوْلُ مَنْ وُلِدَ فِي حَيَاتِهِمْ وَتَفَقَّهَ وَصَارَ مِنْ أَهْلِ الاجْتِهَادِ ، فَلَهُمْ أَنْ يَرْجِعُوا عَنْ ذَلِكَ الْحُكْمِ .)

هنا يتكلم المصنف عن حجية الإجماع بعد أن قرر فيما قبل أنه حجة، قال: (حجة على العصر الثاني) يعني على العصر الذي بعد عصر المجمعين، وهذا فيه إشعار بأنه ليس حجة على من سبقهم، وهذا نستفيد منه أنه لو اختلف أهل العصر الأول على قولين مثلاً لو اختلف الصحابة في مسألة من المسائل على قولين، ثم لمَّا جاء عصر التابعين اتفقوا على أحد القولين وتركوا الآخر، فهل نعد هذا إجماعاً منهم من التابعين يدل مثلاً على أنه لا يجوز العمل بالقول الآخر؟ جمهور العلماء يقولون: لا.. ليس هذا إجماعاً، الإجماع بعد استقرار الخلاف لا يرفع الخلاف السابق، إنما إذا كان الخلاف في طور البحث يعني حينما طرحت المسألة للنظر اختلفوا فمنهم من قال كذا ومنهم من قال كذا ثم بعد نضج البحث في العصر نفسه اتفق أهل العصر نفسه الذين اختلفوا -اتفقوا على قول من

هذين القولين أو من هذه الأقوال- يكون إجماعاً أما بعد استقرار الخلاف وانتشاره ومعرفته فإنه لا ينعقد إجماع على أحد القولين.
وكلام المصنف هنا كأنه يشير إلى هذا ويقول حجة على أهل العصر الثاني ليس على العصر الذي قبله، نقول: إن مثل هذه المسألة -سواء قصدها المصنف بهذا اللفظ أو لم يقصدها- من المسائل المهمة.
مثال على ذلك: الصحابة -رضوان الله تعالى عليهم- حينما مات الرسول -صلى الله عليه وسلم- اجتمعوا في السقيفة وتشاوروا فكان الأنصار يقولون نحن أحق بالإمارة منكم، والمهاجرون يقولون نحن أحق، ثم اتفقوا بعد ذلك هذا يعد إجماعاً؛ لأن الخلاف لم يستقر، أجمعوا على خلافة أبي بكر؛ لأن الخلاف لم يستقر وإنما كان في طور المشاورة ومداولة الرأي، فمثل هذا يكون إجماعاً إذا كان بعد مداولة الرأي وبعد إبداء كل منهم رأيه.
أما بعد استقرار الخلاف وثباته فالشافعي له كلمة مشهورة يقول: "المذاهب لا تموت بموت أصحابها" يعني أنه لا يأتي أهل العصر الثاني فيقولون قد أجمعنا على هذا القول، فهذا يدل على أن ما قاله مثلاً فلان من الناس من المتقدمين هو باطل يقينا وقطعاً، وإنما يبقى ما اتفقوا عليه في مجال الظن الغالب ولا يصل إلى درجة القطع.
قال (في أي عصر) أيضا هذا مهم جداً، وهو يشير إلى خلاف ابن حزم في المسألة، يقول إن الاتفاق في أي عصر يكون حجة سواءً في عصر الصحابة أو في عصر التابعين هنا خالف ابن حزم، هناك رواية أيضا عن الإمام أحمد تقول إن الإجماع الذي هو حجة إنما هو الإجماع في عهد الصحابة وأما بعد عهد الصحابة فقد تفرق التابعون في الآفاق فلم يعد بالإمكان استطلاع آرائهم جميعاً حتى نحكم بأنهم اتفقوا وأجمعوا أو أنهم لم يتفقوا لكن قول المصنف هنا هو الراجح وهو الذي يدل عليه الدليل فإن أدلة الإجماع لم تخص عصرا دون عصر ولهذا فهي عامة فيكون الإجماع حجة في أي عصر من العصور. إذا أجمع علماء عصر من العصور يكون حجة على من بعدهم لا يجوز لهم أن يخالفوا هذا الإجماع.
إذا تغيرت الظروف مثلا الظروف التي في عصر من بعدهم اختلفت نفس المسألة
معنى هذا اختلفت المسألة نفسها. إذا اختلفت المسألة واختلفت أدلتها يمكن تغير الحكم في المسائل التي تخضع للعادات والتقاليد وتخضع مثلا لأعراف الناس وتخضع للمصالح والمفاسد هذه يتغير الحكم بتغير بمناطه لأنه حين نعرف أن مناط هذا الحكم هو كذا يتغير بتغيره.
أيضا المصنف انتقل إلى الكلام عن موضوع مهم وهو شرط مختلف فيه من شروط الإجماع وهو انقراض العصر، فما المراد بانقراض العصر؟ لأنه قال أنه لا يشترط انقراض العصر، فما المراد بانقراض العصر؟
المراد بانقراض العصر: وفاة المجمعين من أهل العصر من غير أن تتغير آرائهم واجتهاداتهم، يعني وفاتهم وهم مستمرون على رأيهم السابق في المسألة. إذا مات آخر واحد من المجمعين حينئذ نقول انقرض العصر، وليس المراد أن يموت كل أهل العصر وإنما المراد أن يموت المجمعون على هذه المسألة.
هل انقراض العصر شرط أو ليس بشرط؟ هناك من قال: هو شرط فلا يتحقق الإجماع إلا بعد موت المجمعين، ما الدليل على هذا؟ قال: الدليل على هذا أن علي بن أبي طالب -رضي الله تعالى عنه- قال عن أمهات الأولاد «اجتمع رأيي ورأي عمر ألا يُبعن ولكني الآن أرى بيعهن» فهذا عليّ يقول اتفقنا أنا وعمر في عهده أن لا تباع أم الولد، والمقصود بأم الولد الأمة التي وطأها سيدها وأنجب منها ابنا أو بنتاً، يعني تبين فيه خلق إنسان هذه تعتبر أم ولد تعتق بمجرد موت سيدها إذا بقيت في ملكه، فقال علي أنا أرى الآن أن يبعن. يقولون هذا دليل على أنه يجوز أن يعود المجتهد عن رأيه قبل أن يموت المجمعون.
لكن الصواب أن انقراض العصر ليس بشرط، وأنه بمجرد اتفاق جميع من علماء العصر على حكم المسألة لا يجوز لهم بعد ذلك أن يرجعوا، ولا يجوز لأحد منهم أن يرجع؛ لأن الأدلة التي دلت على حجية الإجماع عامة تشمل هذا وغيره ولا تشترط هذا الشرط مطلقاً، فالذي يشترطه يحتاج إلى دليل، ما ذكروه من كلام علي -رضي الله تعالى عنه- هذا لا يدل على قولهم:
- أولاً: لأن علي قال اتفق رأيي ورأي عمر، هل علي وعمر هم كل الصحابة؟ ليسوا كل الصحابة، إذن ليس هناك إجماع، هناك اتفاق بين علي وعمر، فهذا من جانب.
- أيضاً من جانب آخر -مع أنه ليس بإجماع- نجد أن عبيدة السلماني أنكر عليه وقال: «رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك أو أحب إلينا من رأيك في الفرقة»
فإذن اشتراط انقراض العصر المقصود به موت المجمعين وليس موت أهل العصر كلهم.
أشار المصنف هنا إلى أنه إذا اشترطنا انقراض أهل العصر ثم لحق بهم غيرهم من أهل العصر التالي لهم، فهل نعتد برأيه؟ يعني الصحابة اتفقوا في عهدهم على حكم وقبل أن يموتوا بلغ عدد من التابعين رتبة الاجتهاد، هل يؤخذ بقولهم؟ الجواب: نعم يؤخذ بقولهم. فمعنى هذا أنه لا يمكن أن يتحقق إجماع؛ لأنه إذا مات الصحابة يكون قد بقي من علماء التابعين عدد كبير وإذا مات التابعون بقي عدد من علماء أتباع التابعين كانوا قد لحقوا بهم

في عصرهم وبلغوا رتبة الاجتهاد، معنى هذا أن شرط الانقراض يحيل انعقاد الإجماع وهذا قد يستدل به أو قد يتشبث به من يقول إن الإجماع لا يمكن انعقاده، لكن الحقيقة أن مراد الذين قالوا انقراض العصر يقولون: انقراض الذين تكلموا في المسألة، فإذا لحق بهم عدد من أهل العصر الثاني ولم يكن لهم كلام في المسألة، لم يبحثوا المسألة ولم يتكلموا فيها ولم يفتوا فيها: لا بتحريم ولا بإباحة مثلاً، فإنه لا ينظر إليهم.

إذا مات الذين تكلموا في المسألة ينعقد الإجماع حتى وإن كان هؤلاء -أهل العصر الثاني- قد بلغوا رتبة الاجتهاد في عهدهم فهذا يدل على أنه يمكن تحقق الإجماع حتى على قول من قال: إن انقراض العصر حجة، لماذا؟ لأنهم يريدون بانقراض العصر موت الذين أجمعوا على هذه المسألة وتكلموا فيها وأفتوا، أما الذين جاءوا بعدهم فإنهم إذا لم يتكلموا معهم في هذه المسألة فلا يلتفت إليهم ولا ينظر إلى وفاتهم أو حياتهم، ومع هذا نقول إن الراجح هو عدم اشتراط انقراض العصر.

يقول: هل يفهم من قول الشافعي: المذاهب لا تموت بموت أصحابها. أن الإجماع في كل عصر يكون في أمر مستحدث لم يتناوله العصر السابق أما إن استقر الخلاف في العصر السابق تظل المسألة مختلف فيها؟

الشافعي مراده: إذا استقر الخلاف في المسألة ولم يقع اتفاق عليها ومات كل إمامٌ مُصِرٌ على رأيه مثلاً، فلا يمكن أن ندعي إجماعاً متأخراً بعده على خلاف ما قاله، لا يمكن أن نقول أجمع أهل العصر مثلاً على مسألة فيها قولان للصحابة مثلاً أو للتابعين، ومعنى هذا أننا مثلاً نحرم الأخذ بالقول الثاني حتى وإن كان المقلد يقول أنا أقلد فلاناً مثلاً من أصحاب هذا القول. فالمذاهب لا تموت بموت أصحابها يدل على أن الاتفاق أو الإجماع لا يمكن أن ينعقد ويكون دليلا شرعياً قطعياً كما يذكرون عن الإجماع، يقولون: هو دليل شرعي قطعي هذا الأصل فيه طبعاً إذا نقل إلينا نقلا صحيحاً وكان الإجماع صريحاً؛ يكون قطعياً، مثل هذا الإجماع يقولون: لا يمكن أن ينعقد بعد وجود الخلاف على قولين واسقرار الخلاف يعني هذا هو مراد الشافعي.

نحن الآن إذا اتفقنا على قول يخالف قول الشافعي مثلاً، فهل يجوز لعامة الناس أن يقلدوا الشافعي ويتركوا أهل العصر بناء على هذا الكلام؟ يقال: نعم يمكن أن يترك قول ما اتفقوا عليه إلا إذا تغير مناط المسألة؛ إذا تغيرت المسألة وتغيرت صفات المسألة وكانت المسألة من المسائل التي تخضع للمصالح والمفاسد، وتخضع لعرف الناس وتغيرت فيها الأعراف، فهذه تعتبر مسألة جديدة، ما تعتبر مسألة قديمة ،وهذا من الخطأ أن يؤخذ الإجماع سلاحاً يشهر في وجوه الذين يبحثون مسائل جديدة جدت غير المسائل السابقة، وأصبحت لها مآخذ ومدارك تختلف عما اطلع عليه السابقون فيها، وهذا لا يكون في كل المسائل، وإنما في مسائل قليلة، ومثل هذا يكون اجتهاداً في تنزيل الحكم على الواقعة الموجودة، هل الواقعة الموجودة توافرت فيها شروط الحكم الذي اتفقوا عليه؟ يعني اتفاقهم حق ولا جدال فيه، ولكن هل إجماعهم السابق ينطبق على هذه المسألة التي وقعت في عصرنا؟ هذا الاجتهاد يتجدد في كل عصر ولا يمكن انقطاعه، وهذا يسمونه تحقيق المناط، هل مناط الحكم موجود في هذه الواقعة أو غير موجود؟ هذا لا يمكن أن ينقطع أبداً، ولا يطالب أحد بأن يأخذ عن السابقين، وإنما يطبق على ما يراه الآن، هم أجمعوا على أن الزوجة لها حق النفقة، نفقة مثلها عند مثل هذا الرجل، وهذا يختلف من الموسر إلى المعسر، هذا يحتاج اجتهاد في كل واقعة، وكل امرأة تطالب بنفقة يحتاج أن يجتهد القاضي في بلدها ويعرف حالة زوجها وحالتها، ثم يقدر لها النفقة التي تستحقها، ولا يمكن أن نقول: أجمعوا على أن النفقة تكون درهما في اليوم، هذا مخطئ، هذا لا يمكن أن يقوله الفقهاء وإن اتفقوا في وقت من الأوقات على نوع معين مثلاً، ولكن العصر وظروفه تغير يمكن أن يعاد النظر فيه، ويكون من باب تحقيق المناط في هذه الواقعة.

تقول: هل قول جمهور العلماء يعتبر من الإجماع؟

هذا أشرت إليه إشارة طفيفة، قول الجمهور لا يعد إجماعاً، ولكن من العلماء من قال: هو إجماع، الطبري مثلاً: أُثر عنه أو عرف عنه أنه يقول: لا تضر مخالفة الواحد والاثنين ولا تنقض الإجماع، هذا القول: خلاف قول الجمهور؛ لأن الأدلة إنما دلت على عصمة الأمة مادامو مجتمعين، أما إذا تفرقوا فالخطأ يمكن أن يتطرق للكثير منهم كما يتطرق للواحد والاثنين، فإذن هذا لا يسمى إجماعاً، ولكن يوجد عند بعض علماء المذاهب ما يسمى بالقول المشهورالذي عليه الأكثر: يرون أنه لا تجوز مخالفته، وهذا الحقيقة يقال للمقلدين، يقال للمقلد: إذا ما كنت تعرف الأدلة فلا أقل من أن تأخذ بقول الجمهور، وقول الأكثر إذا كنت لا تعرف الأدلة ولا تعرف الترجيح بينهما وعرفت أن ثلاثة من الأئمة يقولون: بهذا القول، وواحد يقول بهذا، فإذا أخذت بقول ثلاثة تكون أكثر اطمئناناً، وهذا ليس دليلاً ولا حجة، وإنما هذا من باب الترجيح أو النصح لمثل هذا المستفتي.

قال المصنف -رحمه الله تعالى: (وَالإِجْمَاعُ يَصِحُّ بِقَوْلِهِمْ وَبِفِعْلِهِمْ، وَبِقَوْلِ الْبعْضِ وبِفِعْلِ الْبَعْضِ، وَانْتِشَارُ ذَلِكَ وَسُكُوتُ الْبَاقِينَ عَنْهُ.)

بعد أن تكلم المصنف عن انقراض العصر وقال: بأنه شرط فإن معنى هذا أن الذين يبلغون رتبة الاجتهاد فيمن بعدهم يحق لهم أن يرجعوا، ويحق لهم أن يخالفوا؛ لأن الإجماع لم ينعقد بعد، يعني لو جاء علماء من التابعين

والصحابة اتفقوا على شيء يحق لهذا التابعي أن يخالفهم؛ لأن إجماعهم لم ينعقد بعد -لأنه لا ينعقد إلا بموتهم- هذا معنى كلامه السابق.

وأما هذا المقطع الذي قرأه أخونا فهو يتعلق بكيف ينعقد الإجماع؟ أو بِمَ ينعقد الإجماع؟ فبين المصنف -رحمه الله تعالى- أن الإجماع قد ينعقد بالقول، وقد ينعقد بالفعل، يعني: قد يكون بقول الجميع كلهم- يقولون: إن الحكم هو كذا- وقد يكون بقول بعضهم وسكوت البعض، وقد يكون بقول بعضهم وفعل بعضهم، وقد يكون بفعل البعض وانتشاره، أو قوله وسكوت الباقين.

فإذن عندنا نوعان من الإجماع:

إجماع صريح يسمونه الإجماع النطقي، هذا يكون بأن يتفق جميع العلماء ويفتوا في هذه المسألة بالإباحة أو يفتوا فيها بالتحريم هذا قليل الوجود، ويمكن أن تؤخذ له أمثلة من خلال استطلاع آراء الأئمة السابقين ونقل أقوالهم، ولكنه أندر من النادر على ما يقال، هو ممكن، لا نقول إنه ممتنع عقلاً، ولكن في تحققه عسر كبير، أن يفتي جميع علماء العصر في المسألة وينقل لنا لفظهم، هذا فيه بعد.

النوع الثاني: أن يكون الإجماع بالفعل: أن يفعلوا أشياء وهذا ينعقد به الإجماع، إذا كان علماء عصر من العصور كانوا يفعلون فعلاً مثلاً أو أقروه- فُعل في عهدهم فأقروه- ولم ينكروه.

ولهذا مازال العلماء يستدلون على عقد الاستصناع بالإجماع عليه، يستدلون على دخول الحمام مثلاً من غير تقدير أجرة، الحمامات كانت حمامات بخارية عن طريق البخار، وهي قد توجد الآن في بعض البلاد الإسلامية تشبه حمامات السونا المستحدثة الآن لكنها بطرق مختلفة، في آخر عهد الصحابة وعهد التابعين وجدت مثل هذه الحمامات، وكان من يدخلها للاغتسال، يدخلها من غير تقدير أجرة، ويدخلها من غير تقدير مدة اللبث في الحمام كم يبقى، ولا شك أن التكلفة تختلف باختلاف بقاءه، فمنهم من يبقى نصف يوم، ومنهم من يبقى ساعات قليلة داخل هذه الحمامات للنظافة، فإذن الوقت مختلف من شخص لآخر، الماء الذي يسكب أيضاً مختلف ومع هذا : أجمعوا على جواز دخول الحمام من غير تقدير أجرة ومن غير كمية الماء المسكوب ومن غير تقدير مدة البقاء في الحمام، لماذا؟ لأن هذا من الأمور اليسيرة التي تقبح المفاصلة فيها عندهم، فمثل هذا يكون إجماعاً، وإلا لو طبقنا عليه شرط البيوع وشرط الإجارة لقلنا: هذا ما يجوز، إن كان بيعاً فما عرف المبيع وما عرف مقداره وإن كان إجارة فما عرفت مدة اللبث؟ لابد من معرفة مدة الإجارة ومتى تنتهي؟ ولكن العلماء أخذوا جواز ذلك، وجواز مثل هذا في الأمور التافهة ألحقوه به وقالوا: كما أن الصحابة أجمعوا على هذا، وعلى شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير أجرة.

يقولون: كل الأمور البسيطة والتافهة يمكن أن يفعلها الإنسان من غير اتفاق مسبق، فإن حصلت مشاحة أو خلاف بين المتعاملين يلجأ إلى أهل العرف ويحلون هذا ببيان ما يستحقه من أجرة، هذا انعقاد شيء بالفعل.

التاريخ أيضاً: جعل بداية التاريخ من محرم، والتاريخ أيضاً من الهجرة، هذا أيضا يمكن أن يدرج في الإجماع الفعلي العملي.

إذن الإجماع قد يكون بالقول، وقد يكون بالفعل، هذا كله يعد إجماعاً صريحاً، لكن هناك نوع يسمى الإجماع السكوتي:

وهو أن يقول بعض العلماء قولاً أو يفعل فعلاً ويشتهر بين العلماء ولا يوجد من ينكره عليه،إن وجد من ينكر عليه ويبين خطأه، فالإجماع لم ينعقد حتماً، لكن إذا سكتوا لم يقولوا بالموافقة ولا بالمخالفة، فهذا يسمى إجماعاً سكوتياً، لماذا عددناه إجماعاً سكوتياً؟ لأن العلماء من عادتهم أن لا يسكتوا عن بيان الحق والرسول -صلى الله عليه وسلم- يقول: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين) فإذن الأمة لا يمكن أن يسكتوا جميعا عن قول الحق.

بعض العلماء يقول: هذا لا أعده إجماعاً، ونقلوا هذا عن الشافعي وقالوا: إن الشافعي يقول: لا ينسب إلى ساكت قول، فإذا كان أكثر العلماء سكتوا لا نقول أجمعوا، لكن الشافعي نفسه قال: لا ينسب إلى ساكت قول، ولكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان يكون بمثابة البيان، فإذن نعد مثل هذا إجماعاً، إذا ثبت أنه قد أفتى بعض العلماء وأنه انتشر، أما إذا لم ينتشر -أفتى في قريته ولم يسمع به بقية أهل البلدان ولم ينتشر ذلك- فلا نعد سكوتهم إجماعاً؛ لأنهم ربما لم يعلموا.

الانتشار وعدم الانتشار كيف نعرفه؟ نعرفه حينما يكون المفتي أو الحاكم الذي قضى بهذا الشيء أو أفتى به أحد الأئمة: الخلفاء الأربعة مثلاً، أو يكون هذا الأمر بما يحتاج إليه الناس -قضاءه كان أو فتواه كانت في الأمور التي يحتاج إليها عامة الناس- وامتثلوا هذا وانتشر، امتثال عوام الناس له من غير نكير من العلماء، نقول: حينئذ هذا ينبغي أن يعد إجماعاً.

فالمصنف أشار إلى هذا النوع من الإجماع، وهو يميل إلى أن قول البعض أو فعل البعض مع سكوت الباقين يكفي لانعقاد الإجماع، خلافاً لما نقله كثير من أئمة الشافعية عن الشافعي.
ومن العلماء من قال: ينبغي أن نفرق بين:
- أن نعرف سبب سكوت العالم إذا كان بعض العلماء سكت خوفاً مثلاً من سطوة سلطان، أو ما أشبه ذلك فلا نعد سكوته بمثابة الموافقة، وهذا ينبغي أن يكون في الحسبان؛ لأننا إذا عرفنا أنه إنما سكت خوفاً فلا نعد سكوته موافقة.
- أما إذا سكت الجميع ولا نعرف سبباً لسكوتهم، فنقول: إن سكوتهم كان للموافقة ويكون هذا إجماع، والحقيقة أن أكثر الإجماعات هي من هذا القبيل، أن يتكلم بعض العلماء في المسألة ويفتوا والبقية يسكتون ولا ينقل لهم قول مخالف.
إذن الإجماع ينعقد إما بقولهم أو بفعلهم أو بالإجماع السكوتي؟
أو بالإجماع السكوتي الذي هو قول البعض وسكوت الباقين.
حجيـة قول الصحابـي
قال المصنف -رحمه الله تعالى- (وَقَوْلُ الْوَاحِدِ مِنَ الصّحَابَةِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ عَلَى غَيْرِهِ عَلَى الْقَوْلِ الْجَدِيدِ ، وَفِي الْقَوْلِ الْقَدِيمِ حُجَّةٌ .)
هذا يعرف عند الأصوليين بقول الصحابي هل هو حجة أو ليس بحجة؟
فأولاً: لابد من معرفة ما المقصود بالصحابي عند الأصوليين هنا في هذا الباب؟
نحن نعرف أن المحدثين يعرفون الصحابي بأنه من رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- ولو مرة وهو مؤمن به ومات على ذلك. ولكن المحدثين يتكلمون عن الصحابة الذين رووا الأحاديث عن الثقة بروايتهم فيقولون: يكفي أن يكون رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- ولو مرة واحدة وهو مؤمن به.
وأما الأصوليون: حينما يتكلمون في قول الصحابي هل هو حجة أو ليس بحجة، فليس الصحابي عندهم من رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- وإنما مرادهم الصحابي الفقيه المجتهد، وهذا لا يكون إلا في حق من طالت صحبته مع النبي -صلى الله عليه وسلم- حتى اكتسب منه العلم والفقه، فإن الرؤية مرة واحدة لا تكسبه علماً وفقهاً.
فإذن المراد بالصحابي هنا: الصحابي الفقيه الذي اشتهر أن له اجتهاداً وله آراء فقهية معروفة والمراد بقول الصحابي هنا: هو ما قاله الصحابي اجتهاداً، يعني: مذهب ذهب إليه الصحابي، وهذا المذهب لم ينسبه إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- ولم يرفعه ولم يقل: قال النبي -صلى الله عليه وسلم- كذا، وإنما عرف عنه -عن هذا الصحابي- أنه قاله اجتهاداً أو فعله أيضاًًّّ، بعض الناس يظن أن قول الصحابي أن يكون قد تكلم به -ليس بالضرورة أن يكون تكلم به- بل حتى ما فعله الصحابي يعد من مذهبه؛ ولهذا نستطيع أن نقول: إن المراد بقول الصحابي الذي اختلف فيه العلماء هل هو حجة أو ليس بحجة ،المراد بقول الصحابي: هو قول مذهبه الذي عرفناه بقوله أو بفعله والذي قاله أو فعله اجتهاداً ولا نعرف أنه أسنده أو نسبه إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- هذا هو قول الصحابي الذي يتكلم العلماء في حجيته.
تكلم المصنف عن الحجية وقال: (ليس بحجة على غيره على القول الجديد) يعني: على قول الشافعي في الجديد؛ لأن الشافعي له قولان معروفان عند علماء مذهبه، قول يسمونه القول القديم، والثاني يسمونه القول الجديد، لم يبق من القول القديم إلا أقوال يسيرة مازالت يعمل بها أو مازال يعمل بها عند الشافعية ولكن العمل أكثره على القول الجديد وهذا دليل على تطور الاجتهاد، على أن المجتهد قد يغير أقواله وآراءه السابقة تبعا لما يَجِدُّ من المعطيات والحوادث.
الشافعي يقولون قوله في القديم: أن قول الصحابي حجة، وفي الجديد: يرى أنه ليس بحجة.
المهم: أن قول الصحابي أو مذهب الصحابي هل يحتج به كما يحتج بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- وفعله أو لا يحتج به؟ هذا محل خلاف بين العلماء، ومحل الخلاف محصور- الحقيقة- ليس في كل ما نقل عن الصحابي، ولكنهم قالوا: إن مذهب الصحابي أو قول الصحابي إذا كان في الأمور التي لا مجال للرأي والاجتهاد فيها، كأمور العبادات وأمور التقديرات، فهذا حكمه حكم المرفوع للنبي -صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لا يمكن أن يقول قولاً اجتهاداً من نفسه في أمور لا مجال للاجتهاد فيها، فإذا قالها أو فعلها نعدها مرفوعة إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- مثل ماذا؟ قالوا:
- مثلاً أمور في صفة الوضوء، توضأ مثلاً وضوءاً معيناً نقول: هذا لابد أن يكون رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- يفعل؛ لأن الوضوء أمر تعبدي لا اجتهاد فيه.

- أمور مثلاً تتعلق بتقدير كفارة معينة فيمن فعل فعلاً، هذه أيضاً قالوا: إنها ليست مما للرأي فيها مجال؛ ولهذا يكون لها حكم المرفوع مثل بعضهم لهذا بأن الصحابة أو بعض الصحابة قال: في النعامة ببدنة، وفي الغزال مثلاً بعنز، نظراً للتشابه بينهما؛ لأن الله تعالى قال: (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ)[المائدة: ٩٥].

فهذه الأمور يقولون: أمور لا يدخلها الاجتهاد، فلابد أن يكون نقلها عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولهذا تكون حجة فتخرج عن محل النزاع.

مذهب الصحابي في المسائل التي اختلف الصحابة فيها أيضاً يقولون: هذا يخرج عن محل النزاع فإنه لا يكون حجة على صحابي آخر، ولا يكون بمثابة قول النبي -صلى الله عليه وسلم- ولا يعتد به على أنه حجة، ولكن لا يخرج عن أقاويل الصحابة إلى قول غيره، بل يتخير منها.

يبقى قول الصحابي في الأمور الاجتهادية التي للرأي فيها مجال ولم يرفعه للنبي - صلى الله عليه وسلم – ولم يخالفه أيضا فيه أحد.

أيضاً قول الصحابي في مسائل الاجتهاد، لو انتشر وسكت الصحابة الباقون ولم ينكروا عليه، هذا ينتقل الى ما سميناه الإجماع السكوتي.

فلم يبق معنا محل للخلاف إلا فيما قاله الصحابي اجتهاداً أو غلب على ظننا أنه اجتهاد وليس في الأمور التي لا مجال للرأي فيها، ولم يخالفه غيره من الصحابة ولم ينتشر قوله، هذا الذي اختلفوا فيه.

فالثلاثة -أبو حنيفة ومالك وأحمد- يرون أن قول الصحابي حجة في هذه الحالة، وفي غيرها كذلك هم يقولون: حجة.

يبقى قول الشافعي، الشافعي في القديم : على أنه حجة، ولكنه بعد تأمل رأى أنه ليس بحجة، والإمام ابن القيم يقول: إن الشافعي ما زال على رأيه القديم ويقول إن قول الصحابي حجة، ولكن أكثر علماء الشافعية ينقلون عن الشافعي في قوله الجديد أنه ليس بحجة، ولا شك أن علماء المذهب أكثر دراية بإمامهم وبآراءه، وله أيضاً بعض الفروع وبعض النصوص في كتاب الرسالة تدل على أنه لا يرى أن قول الصحابي حجة في المسائل الاجتهادية.

لعل القول الراجح في هذا: أن قول الصحابي لا يكون حجة مستقلة عن النصوص، ولكن يمكن أن يُتبع قول الصحابي ويقلد إذا لم يعرف له مخالف، ولم يكن في المسألة أدلة قوية كالقياس وغيره، يعني إذا كانت المسألة فيها أدلة قوية كالقياس مثلاً يمكن أن يأخذ فيها بالقياس.

إذن المسألة مسألة خلاف: المصنف يرى الحجية.

الذين رأوا الحجية استدلوا بقول الرسول - صلى الله عليه وسلم: (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) لكن هذا الحديث –الحقيقة- ليس نصاً صريحاً في الحجية، إنما فيه الخيرية، وقد ذكر فيه التابعين وأتباع التابعين ولم يقل أحد أن قول التابعي حجة فيما نعلم، وقول تابعي التابعين حجة، وإنما الخلاف في قول الصحابة فقط، ما ذكره الأئمة الثلاثة واستدلوا به تجد أنهم يستدلون به غالباً في الأمور التي تكون لا مجال للرأي فيها، ولا مجال للاجتهاد ثم إنهم قد يختلفون: ما هي الأمور التي لا مجال للرأي فيها؟!

هذا هو أساس الخلاف: أن الأمور التي لا مجال للاجتهاد فيها قد لا يتفقون عليها، قد يقول قائل هذه فيها مجال للرأي والاجتهاد، فأنا مثلاً لا أحتج بقول الصحابي، يقول آخر: بل هذه لا مجال للرأي فيها، وقول الصحابي فيها ينبغي أن يكون حجة.

على أي حال هذا يعدونه من الأدلة المختلف فيها، الثلاثة يقولون: إنه حجة، والشافعي: يرى أنه ليس بحجة، ونكتفي بهذا القدر وصلى الله علي سيدنا محمد.

عندي سؤالين: الأول: الإجماع السكوتي، والإجماع القولي، والإجماع الفعلي، أيهما أقوى في الدلالة؟ والسؤال الثاني: بعض العلماء أكثروا في نقلهم الإجماع، مثل النووي وابن تيمية وابن المنذر فمدى دقة نقل الإجماع في هذه الكتب؟

السلام عليكم: أشكل علي مسألة انقراض العصر هل هو شرط أم لا، يعني مثلاً إجماع الصحابة الذي نقله عبدالله بن شقيق في كفر تارك الصلاة تهاوناً أو تكاسلاً، ثم جاء الخلاف بعد الصحابة، هل الخلاف الذي جاء بعد الإجماع يعتبر أو لا؟ وعكس المسألة التي ذكرتموها في الدرس، وهي الإجماع الذي حصل بعد استقرار الخلاف هذه معاكسة لها، إذا وقع الخلاف بعد استقرار الإجماع في العصر السابق ووفاة المجتهدين، فهل هذا الخلاف معتبر؟

السؤال الثاني: هل نفي الخلاف يكون في مرتبة الإجماع، يعني قول بعض العلماء كابن قدامة في بعض المسائل: بغير خلاف نعلمه، أو قول بعض أهل العلم: لا أعلم في هذا خلافاً ألا يقوم مقام إجماع؟

السؤال الثالث: حصل في الآونة الأخيرة خرق الإجماع في بعض المسائل-أبطل بعضهم الإجماع- فهل إبطال هذه المسائل من الأقوال شاذة أم أن الإجماع لم يثبت؟

هذه كل واحد منها يحتاج إلى وقت طويل.

لكن السؤال الأول كان عن أنواع الإجماع أيهم أقوى؟ لا شك أن الإجماع النطقي هو أقوى أنواع الإجماع، وكذلك الإجماع الفعلي إذا كان عاماً، كل أهل العصر يفعلون هذا الفعل يكون أقوى من الإجماع السكوتي.

يبقى التوسع في نقل الإجماع، الحقيقة: أن كثيرا من دعاوى الإجماع عند التمحيص ربما لا تصح، نحن نجد أن في استدلالات العلماء، بعضهم على بعض أنهم في المسألة الواحدة ينقل هؤلاء الإجماع المبطل لقول أولئك، وأصحاب القول الثاني ينقلون إجماعاً ليبطلوا قول الباقين، إذا نظرت إلى هذه الإجماعات تجدها إجماعات مستنتجة استنتاجاً، ولم تكن منقولة، فإذن لابد من التحرز في نقل الإجماع؛ ولهذا نقل عن الإمام أحمد ضرورة التحرز في نقل الإجماع، حتى أنه نقل عنه قوله "من ادعى الإجماع فهو كاذب وما يدريك لعل الناس اختلفوا".

لعلكم تطرحون سؤالي هذا الدرس مشكورين

السؤال الأول: ما الدليل على أن الإجماع حجة؟

والسؤال الثاني: ما المقصود بانقراض العصر؟ وهل يعد انقراض العصر شرطاً في صحة الإجماع؟

الدرس الحادي عشر
الأخـبـار

بِسْمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحيمِ. الحمدُ للهِ رَبِّ العَالمِينَ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد كان حديثنا بالأمس عن دليل الإجماع، فتكلمنا عن تعريف الإجماع وعن حجية الإجماع، وذكرنا بعض الشروط التي تضمنها التعريف.

كما أننا أشرنا إلى بعض الشروط التي اختلف العلماء فيها كشرط انقراض العصر، وبيَّنا ما قاله المؤلف -رحمه الله- بهذا الصدد.

كذلك تحدثنا عن تقسيم الإجماع، وأن الإجماع قد يكون صريحاً نطقياً، وقد يكون سكوتياً، وأن الفرق بينهما: أن الإجماع الصريح: يصرح فيه المجمعون بآرائهم، وأما الإجماع السكوتي: فإنه يصرح فيه البعض منهم، واحد أو أكثر والبقية يسكتون ولا ينكرون عليه فتواه أو رأيه الذي قاله.

وكذلك تكلمنا عن ما عرف عند العلماء بقول الصحابي أو مذهب الصحابي هل هو حجة؟ أو ليس بحجة؟ فعَرَّفنا بالصحابي المراد هنا، يعني: مراد الأصوليين بالصحابي، وذكرنا الفرق بين مرادهم وبين مراد المحدثين حينما يطلقون لفظ الصحابي.

كذلك تكلمنا عن المراد بقول الصحابي، وبيَّنا أن المراد مذهبه سواءً عرفناه بقوله أو بفعله أو بإقراره، وأيضاً لابد أن لا يكون هذا القول مسنداً أو مرفوعاً للنبي -صلى الله عليه وسلم- أما ما نقله الصحابي عن الرسول -عليه الصلاة والسلام- فإنه خبر ونوع من السنة كما عرفنا أو كما هو معلوم عند الجميع.

كذلك تكلمنا في محل الخلاف بين العلماء في مسألة حجية قول الصحابي وانتهينا إلى بيان أقوالهم في هذا باختصار شديد، وبيان ما قاله المصنف -رحمه الله- من أن قول الصحابي عند الشافعي ليس بحجة.

كذلك أشرنا في هذا الصدد إلى أن القول بالحجية عند بعض العلماء لا يَعْنُون به أنهم يُقدمونه على حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولا أنه يمكن أن يخصص العمومات.

فبعضهم يقول: إنه حجة ولكنه إذا عارض عموم قرآنٍ أو سنةٍ لا يأخذ به مثلاً، فمثل هذا يَؤُول إلى كلام الشافعي ويكون مراده بالحجية: أنه يُستأنس به، ويؤخذ به حيث لا دليل.

لعلنا قبل الانتقال إلى الدرس الجديد نطرح بعض الأسئلة، كان بعضها قد طُرِح في آخر الدرس الماضي، كان من الأسئلة التي طرحناها: ما الدليل على أن الإجماع حجة؟ نحن ذكرنا عدداً من الأدلة من القرآن والسنة.

قال الله -تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)[البقرة: ١٤٣]

نعم، هذه الآية من الآيات التي استدل بها العلماء على حجية الإجماع، وقلنا: إن الدلالة فيها من وجهين:

الوجه الأول: أن الله -جل وعلا- أخبر أن هذه الأمة وسط، والوسط هو الخيار، وإذا كان خياراً فلا يمكن أن يتواطئوا ويتفقوا على الخطأ.

الوجه الثاني: أن الله قال: (لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) والشاهد قوله مقبول، فلابد أن يكون قولهم إذا اتفقوا مقبولاً.

كذلك من الأسئلة التي طرحناها: سؤال عن اشتراط انقراض العصر؟ ما المراد بانقراض العصر؟ وهل يعد شرطاً في انعقاد الإجماع؟

انقراض العصر هو انقراض العلماء الَّذِينَ أجمعوا على المسألة

يعني موت العلماء الَّذِينَ أجمعوا على المسألة، وليس المراد موت كل أهل العصر، وإنما الَّذِينَ اتفقوا عليها وتكلموا فيها، وهل هو شرط؟ الصواب: أنه ليس بشرط، وقد تكلمنا عن أن هناك من اشترطه من العلماء، لعل هذا يمكن أن نكتفي به الآن؛ لأنه -الحقيقة- وردتنا في آخر الحلقة الماضية أسئلة، وقد نحتاج إلى الجواب عنها فنترك ذَلِكَ إلى حينه -إن شاء الله- أما درس اليوم فهو عن الأخبار.

الأخـبـار

قال المصنف -رحمه الله-: (وَأَمّا الأَخْبَارُ: فَالْخَبَرُ : مَا يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ .
وَالْخَبَرُ يَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ : آحَادٍ وَمُتَوَاتِرٍ :

فَالْمُتَوَاتِرُ: مَا يُوجِبُ الْعِلْمَ ، وَهُوَ أَنْ يَرْوِيَ جَمَاعَةٌ لا يَقَعُ التَّوَاطُؤُ عَلَى الْكَذِبِ مِنْ مِثْلِهِمْ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى الْمُخْبَرِ عَنْهُ. وَيَكُونُ فِي الأَصْلِ عَنْ مُشَاهَدَةٍ أَوْ سَمَاعٍ لا عَنْ اجْتِهَادٍ.)

الأخبار: من الأبواب التي يعقدها الأصوليون ويتكلمون تحتها عن تعريف الخبر، وعن أقسام الخبر، وتعريف كل قسم، ثم ينتقلون من هذا إلى الحديث عن الأخبار عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهي المقصود الأعظم لهم؛ لأن السنة هي الدليل الثاني بعد القرآن الكريم، ولكنهم عادة يعبرون بلفظ الأخبار ليكون التعبير أشمل.

فالخبر يشمل الخبر عن الرسول -صلى الله عليه وسلم، والخبر عن الصحابة، وعن التابعين، بل وعن غيرهم؛ فلهذا هم يبدؤون بالأخبار، كأنهم بعد أن تكلموا عن الأوامر والنواهي التي هي من قسم الإنشاء، انتقلوا إلى قسم الأخبار.

تعريف الخـبر

الخبر في اللغة: يطلق ويراد به بحث الشيء أو اختباره، يقولون الخَبْرَاء: يعني الأرض التي تكون دمثة، أو محروثة؛ فلعل هناك اتصال بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، أيضاً: يُطلق الخبر في عُرْف الناس على كل ما ينقل عن الآخرين.

في الاصطلاح جعلوا له تعريفاً، فعرفه المصنف بأنه: (ما يدخله الصدق والكذب)، والمعنى: أن أيُّ كلام يمكن إذا تكلم به صاحبه نقول أنت صادق في هذا الكلام أو أنت كاذب هذا هو الخبر، هذا التعريف يكثر وجوده في كتب الأصول، ولكنّ كثير من المحققين منهم، يقولون: لابد من زيادة كلمة(لذاته)، يقولون: لابد أن نزيد في تعريف الخبر ونقول: هو ما يدخله الصدق والكذب لذاته، لماذا زادوا هذه الكلمة؟ قَالُوا: لأن هناك من الأخبار ما لا يمكن أن يقال لقائلها إنه كاذب، وهناك من الأخبار ما لا يمكن أن يُقال لقائلها إنه صادق، كيف هذا؟ قَالُوا: أخبار الله -جل وعلا- هل يمكن أن نكذبها؟! ما يمكن تكذيبها، فكيف نقول: الخبر هو فقط الذي يقال لقائله إنك صادق أو كاذب أو يحتمل التصديق والتكذيب.

فيقولون: لابد أن نقول لذاته، يعني: بالنظر إلى الخبر نفسه، مجرداً عن النظر إلى بقية العوامل الأخرى مجرداً عن النظر إلى ما هو واقع في نفس الأمر، مجرد عن النظر إلى القائل أو إلى المتكلم بهذا الخبر.

- فقد يكون الخبر صادقًا ولا يمكن تكذيبه؛ لأجل أن قائله لا يمكن أن يكذب، كخبر الله وخبر رسوله -صلى الله عليه وسلم- لمن سمعه من الرسول مباشرة أو نُقِلَ إليه نقلاً يوجب القطع به.

- كذلك من الأخبار ما لا يمكن أن يكون صدقاً، كالذي يُخبر عن خلاف الواقع، هل نقول: إن خبره يمكن أن يكون صدقاً، لو قال واحد مثلاً، الواحد ثُلُث الاثنين، هل نقول: إن هذا الكلام يحتمل الصدق، هو لا يحتمل الصدق إلا بالنظر إلى ذاته فقط، بغض النظر عن واقع الأمر، وعن ما نعرفه في الواقع، فأما ما نعرفه في الواقع فإنه يرد هذا الخبر، لو قلنا الواحد نصف الاثنين، هل هذا الخبر يحتمل الكذب، لا يحتمل الكذب، هل يُسمى خبراً؟ عندهم في الاصطلاح نعم؛ لأنهم يقولون: الكلام كله إما خبر أو إنشاء، ما فيه قسم ثالث.

كيف نعد هذا من الخبر مع أننا نعرف الخبر بأنه ما يقبل الصدق والكذب؟ قَالُوا: لا يمكن، إلا بزيادة عبارة "لذاته"، يعني بالنظر إلى لفظ الخبر، لا بالنظر إلى ما هو حاصل وواقع في الخارج، ولا بالنظر إلى المتكلم بالخبر، فقد يتكلم بالخبر من نعلم صدقه فلا يكون محتملاً، لكن بالنظر إلى ذات الكلام مجرداً عن قائله يحتمل الصدق والكذب، فيدخل في الأخبار، وهذا القيد يقولون: هو قيد لإدخال بعض أفراد المُعَرَّف وليس للإخراج، فإذن تعريف المصنف جرى على ما يذكره الأكثر أنه ما يحتمل الصدق والكذب.

والمحققون يقولون: لابد أن نزيد عبارة "لذاته"، لماذا نزيدها؟ حتى يدخل الخبر الذي نجزم بصدقه أو نجزم بكذبه، إما بالنظر إلى قائله، وإما بالنظر إلى مطابقته للواقع وعدم مطابقته.

أقسـام الخبـر

ثم انتقل المصنف بعد التعريف إلى تقسيم الخبر فقسمه إلى قسمين متواتر وآحاد، هذا التقسيم هو الذي جرى عليه أكثر العلماء، ولكن من العلماء من جعل القسمة ثلاثية، وقال هناك قسم ثالث، وبخاصة فيما يتعلق في الأخبار عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- يقولون: لا ينبغي أن نجعل الخبر قسمين، وإنما نجعله ثلاثة أقسام: متواتر، ومشهور، وآحاد، وهذه طريقة علماء الحنفية، فإنهم يقسمونه هذا التقسيم الثلاثي، بعض المحدثين زاد أقساماً أخرى غير هذه الأقسام، ولكن هذه الأقسام الثلاثة -الحقيقة - تجمع أقسام الخبر.

أولا: المتواتر:

المصنف عَرَّف الخبر المتواتر قال: (هو ما يوجب العلم)، هذا في الحقيقة بيان لحكم الخبر المتواتر، وإنما لجأ إليه المصنف ولجأ إليه كثير من الأصوليين؛ لأنهم رأوا ألا سبيل إلى تعريفه إلا بالنظر إلى إفادته للعلم، أوعدم إفادته للعلم، وما عدا ذَلِكَ هو ليس تعريفاً محدداً محصوراً بحيث أنه يكون تعريفاً جامعاً مانعاً، وهم يريدون له أن يكون تعريفاً جامعاً لأفراد المعرف مانعاً من دخول غيره.

فكثيراً ما يعرفونه بأنه: ما يفيد العلم، ثم إذا تكلموا عن حكمه، قَالُوا: المتواتر يفيد العلم الضروري، فكأنهم يقولون: نحن لا نعرف المتواتر إلا من حيث كونه مفيداً للعلم، فالخبر إذا أفاد عندنا علماً عَرَفْنا أنه متواتر، أما قبل ذَلِكَ فلا نعرف، لكن المصنف لم يكتفي بهذا التعريف، وكذلك غيره من الأصوليين، أكثروا من نقل التعريف الذي يذكره المحدثون، فقالوا: يُعرف المتواتر بأن يرويه جماعة لا يمكن عادة أن يتواطؤوا على الكذب لكثرتهم؛ ولهذا يقول بعضهم المتواتر: ما رواه جماعة يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب، وأسندوه إلى حِس، بأن قَالُوا: سمعنا أو رأينا، ليس فقط يرون، وإنما يسندونه أيضاً إلى الحس بأن يكونوا قد رأوا ذَلِكَ الشيء أو سمعوه، إما سماع من الرسول -صلى الله عليه وسلم- أو من القائل أياً كان.

يا شيخ عفواً: في كل طبقة من طبقات السند؟

نعم لابد من هذا ، إذن لابد أن يرويه جماعة كثيرة تحيل العادة أن يتواطؤوا أي : يتفقوا على الكذب، وأن يرونه عن مثلهم، يعني: يرويه جماعة كثيرة عن جماعة كثيرة، هذا معنى قول المصنف: (عن مثلهم)، إلى أن ينتهي إلى المُخْبَر عنه، يعني: إلى الذي تكلم بهذا الخبر سواءً كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو غيره.

ثم قال: (ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع)، يعني: لابد أن يسندوه إلى حس لا عن اجتهاد، فمعنى هذا: لو أن قائلاً نَقَل عن جماعة كثيرة أنهم قَالُوا: الحكم في هذا الشيء كذا، لا نقول هذا تواتر، ما نسميه تواتراً، يعني مذهب جماعة من العلماء توصلوا إليه بالاجتهاد مثلاً وإن كثر عددهم لا نسميه تواتراً؛ لأنه ليس بخبر وإنما هو اجتهاد رأوه، حتى وإن ساقوه بصيغة الخبر؛ لأن الفتوى والاجتهاد قد تصاغ بصيغة الخبر، يقولون: هذا الشيء حرام، أو هذا الشيء موجود، أو هذا الشيء معدوم، أو هذا شرط، أو هذا مانع حتى لو كثر الَّذِينَ قَالُوا بهذا ما نقول قد تواتر عن العلماء مثلاً أن هذا الشيء شرط في البيع مثلاً، أو أنه ليس بشرط في البيع، مثل هذا ما نقوله، وإنما نقوله حينما يكون منقولاً، حينما ينقل عن واحد وتتعدد طرق النقل، ينقل الخبر عن مُخبر واحد أو عن عدد كثير من المخبرين، ولكن طرق النقل أيضاً متعددة، ليس بطريق واحد وليس الناقل واحد وإنما الناقل جماعة كثيرة، عن مثلهم، فإذا كان كلامنا في أصول الفقه الهدف الأول منه: هو معرفة القواعد المتعلقة بسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وبأقوال صحابته، فينبغي أن نقتصر في كلامنا على الخبر الذي هو عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا حاجة إلى ما يفعله بعض الأصوليين من التمثيل لهذا النوع من الأخبار بوجود مكة، أو وجود بلد اسمه بغداد أو ما أشبه ذَلِكَ، فهم إذا أرادوا أن يمثلوا للمتواتر قَالُوا: مثل وجود مكة، هذا ينقله الناس الَّذِينَ رأوا مكة وعددهم كثير جدًا لا يمكن أن يتواطؤوا على الكذب، فنصدق نحن، أو الناس الَّذِينَ في أماكن بعيدة، يصدقون وإن لم يروا هذا البلد، ولم يدخلوه، كذلك ما هو معروف من سنن الرسول -صلى الله عليه وسلم- ورواه عدد كبير يمكن أن يُنقل ويكون بطريق التواتر.

فينبغي أن نمثل بأمثلة من السنة؛ ولهذا نجد المحدثين، والذين لهم اشتغال بالحديث من أهل الأصول يمثلونه بحديث الرسول -صلى الله عليه وسلم-:(من كَذَبَ عليَّ متعمداً فليتبوأ مَقعده من النار)، ويقولون: هذا الحديث رواه أكثر من ستين صحابياً فهو إذن متواتر.

أقسام المتواتر:

وينبغي أن ننبه هنا إلى أن التواتر قد يكون باللفظ والمعنى وقد يكون بالمعنى فقط، فالأول: يُسمى المتواتر اللفظي، والثاني: يُسمى المتواتر المعنوي.

كيف يتواتر باللفظ؟ هذا معروف يعني: يتواتر بتتابع الرواة على نقل النص بحروفه وبلفظه من غير زيادة ولا نقص، هذا هو التواتر اللفظي؛ لأن التواتر معناه التتابع، ولهذا يقولون: تواتر المطر إذا تتابع حتى سال الوادي مثلاً أو كثر المطر، فهذا التواتر اللفظي.

أما التواتر المعنوي: فهو أن يَكْثُر الرواة الَّذِينَ رووا معنى هذا الحديث، رووا هذا الحكم ولكننا إذا دققنا النظر في رواية كل نص من هذه النصوص أو كل حديث من هذه الأحاديث نجد أنهم لا يبلغون عدداً كبيراً يستحيل أن يتواطؤوا على الكذب، ولكنهم اتفقوا على المعنى، مثال ذَلِكَ: يُروى عن الإمام أحمد أنه قال: «ليس في نفسي من المسح شيء» يعني: المسح على الخفين، رواه أكثر من أربعين صحابياً، فهو يقول: إن هناك عدداً كبيراً من الصحابة رووا المسح على الخفين، فأنا مطمئن له وقاطع بأنه مشروع.

القطع هذا: ما جاء من لفظ حديث واحدٍ مثلاً أو تواتر الرواة على أنهم رأوا الرسول -صلى الله عليه وسلم- يمسح على الخفين فقط، وإنما هذا روى أن رأى الرسول يمسح على الخفين، وذاك روى أحاديث نقلية في جواز المسح يوماً وليلة للمقيم وثلاثة أيام للمسافر، وهكذا..، فألفاظ الأحاديث متعددة، ولكنها تتفق على قدر مشترك، وهو أن الرسول -عليه الصلاة والسلام- أجاز المسح على الخفين أو شَرَعه.

كذلك ذكروا من هذا أحاديث الحوض في يوم القيامة، قَالُوا: إنها أيضاً متواترة من حيث المعنى.

فإذن التواتر: قد يكون بطريق اللفظ وقد يكون بطريق المعنى، تقريباً للأفهام يُمَثّل الأصوليون للمتواتر المعنوي بجود حاتم الطائي، وشجاعة عليّ مثلاً وشجاعة عنترة يقولون: هذه الأمور لو أننا تتبعنا أسانيد كل خبر منها ما استطعنا أن نقول أنه متواتر بل هو آحاد، وقد يكون منقطعاً، ولكن مجموع هذه الروايات ومجموع هذه الأخبار يفيدنا أن حاتم الطائي كان كريمًا؛ فنقطع بهذا وإن كنا لا نقطع بآحاد القصص، يعني: ما نقطع مثلاً بأنه قد ذبح جواده للأضياف مرة، قد يكون هذا الخبر صحيحاً أو لا يكون صحيحاً، ولكن مجموع الأخبار هي في حكم المتواتر المعنوي.

إذا نظرنا إلى أحاديث السنة نجد أن ما قيل إنه من المتواتر اللفظي هو قليل؛ ولهذا اعتنى بعض العلماء بجمعه وبعضهم بنظمه، وأما المتواتر المعنوي فهو كثير والحمد لله، وهو يختلف أيضاً باختلاف العالم نفسه الذي يسمع الخبر:

- بعض العلماء يحصل لهم تواتر ويقطعون بصدق هذا الحديث؛ لأنهم لهم خبرة بنقد الأحاديث ومعرفة ما يصح إسناده للنبي -صلى الله عليه وسلم- وما لا يصح إسناده، ومعرفتهم أيضاً بالأسانيد وبالرجال وبدرجاتهم في الحفظ والضبط.
- بينما غيرهم ممن ليس له اشتغال بأحاديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- ربما لو رويت له عدداً كبيراً من الأحاديث كلها تتواتر على لفظ واحد ومعنى واحد، ربما قال: هذه مازالت عندي لا تفيد القطع ولكنها تفيد الظن.

إذن يمكن أن نخلص من هذا إلى أن التواتر هو مفيد للعلم، والجمهور أيضاً يقولون: هو يفيد العلم الضروري، الذي لا يمكن التخلص منه، ولا يمكن إنكاره إلا من باب المكابرة، لكن الذين يتكلمون عن هذا في الواقع، هم يتكلمون وهم يضعون نصب أعينهم ما ذكرته من الأخبار مثلاً عن وجود مكة وبغداد والمدينة وغيرها من المدن التي يمكن أن يقال إن العلم بها ضروري لا يمكن إنكاره إلا من باب المكابرة، ما عداه من الأخبار قد يحصل للمشتغلين بالحديث أن يصل إلى هذه الدرجة، ولكن غالب الناس لا يحصل له هذه الدرجة.

ويهمنا أن المتواتر يفيد العلم القطعي، هذا هو القسم الثاني من أقسام الخبر [المتواتر]عند العلماء.

نستعرض بعض الأجوبة من الإخوة على أسئلة الدرس الماضي:

الأخت الكريمة، أجابت عن السؤال الأول: الدليل على أن الإجماع حجة؟ قوله -صلى الله عليه وسلم- فيما يُروى عنه:(لا تجتمع أمتي على ضلالة)، وكذلك قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) [البقرة: ١٤٣].

إجابة السؤال الثاني: اجتماع المجتهدين في عصر وهم مستمرين على رأيهم في المسألة التي اجتهدوا فيها حتى وفاتهم.

الأخ الكريم، أجاب عن السؤال الأول: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)[البقرة: ١٤٣]، والجواب عن السؤال الثاني: المراد بانقراض العصر؟ وفاة المجمعين وليس انقراض أهل العصر جميعاً، وليس شرطاً في انعقاد الإجماع بأن الأدلة التي دلت على حجية الإجماع عامة، وما ذكروه عن عليّ وعمر -رضي الله عنهم- ليس بالإجماع؛ لأنهم ليسوا كل الصحابة

ما شاء الله .

الأخت الكريمة أجابت السؤال الأول: أن يكون الحكم شرعياً، وأن يكون الإجماع بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم. إجابة السؤال الثاني: معنى انقراض العصر؟ هو موت المجمعين من غير أن تتغير آرائهم قبل وفاتهم.

شيخنا الفاضل: لعلنا نأتي على المقطع الثاني من المتن؟

لا بأس.

ثانياً: الآحاد:

قال المصنف -رحمه الله: (وَالآحَادُ : هُوَ الَّذِي يُوجِبُ الْعَمَلَ ، وَلا يُوجِبُ الْعِلْمَ . وَيَنْقَسِمُ إِلَى : مُرْسَلٍ وَمُسْنَدٍ :

فَالْمُسْنَدُ : مَا اتَّصَلَ إِسْنَادُهُ .

وَالْمُرْسَلُ : مَا لَمْ يَتَّصِلْ إِسْنَادُهُ . فَإِنْ كَانَ مِنْ مَرَاسِيلِ غَيْرِ الصَّحَابَةِ فَلَيْسَ ذَلِكَ حُجَّةً إلاَّ مَرَاسِيلَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ ؛ فَإِنَّهَا فُتِّشَتْ فَوُجِدَتْ مَسَانِيدَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم.)

هذا هو القسم الثاني من القسمين الَّذِينَ ذكرهما المصنف، ولعلنا قبل الشروع فيها، نذكر إشارة يسيرة إلى القسم الثالث الذي قلنا إن الحنفية من عادتهم أن يذكروه، ويذكره أيضاً بعض الأصوليين الَّذِينَ لهم اشتغال بالحديث، وهو يقولون: الخبر المشهور، الحنفية يقولون: الخبر إما متواتر أو مشهور أو آحاد، فالمشهور عندهم يقولون: هو ما كان آحاداً في أصل روايته، ولكنه اشتهر وانتشر في القرن الثاني اشتهر بين التابعين وأصبحت له شهرة -تُغني أو- تصل إلى قرب التواتر، وهذا النوع من الأخبار يقولون: يفيد علم الطمأنينة، فالأول: يفيد علم اليقين، والثاني يقولون: يفيد علم الطمأنينة، فكأن العلم عندهم قسمان: علم يقين، وعلم طمأنينة.

فهذا النوع يقولون: المشهور، يكون راويه من الصحابة واحدًا أو اثنين أو ثلاثة ولكنه في القرن الثاني يشتهر وينتشر ويمثلونه بحديث عمر بن الخطاب:(إنما الأعمال بالنيات) ويقولون: هذا نُقِلَ عن عمر -رضي الله عنه- من الصحابة ثم اشتهر في عهد التابعين فرواه عن عمر خَلق كثير من التابعين ورواه عنهم عدد كبير، وهكذا حتى وصل إلينا، فيقولون: هذا الخبر اشتهر في طبقته الثانية، واستمر على الشهرة إلى أن دونت دواوين الحديث وكتبت موسوعات الحديث -والحمد لله- فيكون من قسم الخبر المشهور، وهذا عندهم من حيث الحكم، مثل المتواتر، يعني يمكن أن يخصص به عموم القرآن، ولو لم يسبق تخصيصه.

لو تعيد تعريف المشهور

يقولون: هو ما كان آحاداً في طبقته الأولى، ثم اشتهر في الطبقة الثانية وتواتر، يعني رواه صحابي واحد مثلاً أو اثنان، ثم بعد ذَلِكَ رواه عن هذين الصحابيين خَلق كثير يبلغون حد التواتر هذا يقولون: نسميه مشهوراً، لأنه في أوله آحاداً وفي آخره متواتراً، فهذا يقولون: يحتاج إلى اسم جديد.

بقية الأصوليين والفقهاء يقولون: هذا يعد من قسم الآحاد ولكنه من الدرجة الأولى من الآحاد، يعني أيضاً: الآحاد درجات.

تعريف الآحاد عند المصنف:

قال: (هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم)، يعني: أنه كرر نفس القضية التي قالها في تعريف المتواتر، المتواتر يفيد العلم، والآحاد قال: هو الذي لا يفيد العلم، وإنما يوجب العمل، هذا كلام في حكم الآحاد، وليس في حد الآحاد أو تعريفه؛ فلهذا يمكن أن يعرف الآحاد: بما رواه واحد أو اثنان أو أكثر ولم يبلغوا عدد التواتر.

ولكن المصنف وغيره أيضاً من العلماء رأى بعضهم: أن عدد التواتر هذا غير محدد، لا يعرف عدد معين، يقال مَن إذا روى الخبر مثلاً عشرة أو عشرون أو ثلاثون أو أربعون يكون متواتراً، وكل ما قالوه في تحديد عدد معين لم يرتضه المحققون:

- فهناك من قال: ينبغي أن ننظر إلى أكثر نصاب الشهادة، فنقول: أكثر نصاب في الشهادة هو أربعة شهود، في حد الزنا، فما زاد عليه هو المتواتر، ما رواه خمسة هو المتواتر.
- هناك من قال: ينبغي أن نرفع العدد، ونقول: بعدد النقباء، ما رواه اثنى عشر.
- هناك من قال: بل ما رواه عدد أهل بدر مثلاً.

كلها تخرصات ليس عليها دليل؛ فلهذا رجع كثير من العلماء إلى أن يقال إن الخبر المتواتر هو الذي أفاد العلم، والآحاد هو الذي يفيد الظن ولا يفيد القطع، هذا النوع من التعاريف يخلط بين الحكم وبين التعريف، ولكن لا مناص منه؛ فلهذا يمكن أن نأخذ ما ذكره المصنف ونكتفي به، فالمصنف عَرَّف بهذا التعريف.

بقي أن نقول: أن المصنف ذكر إيجابه العمل، أن الآحاد يوجب العمل، هناك في المتواتر لم يتعرض للعمل، وإنما قال: (هو يوجب العلم)، هو إذا أوجب العلم القطعي أوجب العمل حتماً، ولكن إذا لم يوجب العلم وإنما كان المستفاد منه هو الظن الغالب فقط، فهذا يقولون: إنه يوجب العمل دون العلم، لماذا؟ قال: لأن العلم لا يستفاد إلا بأدلة قطعية لا يمكن أن تكون على خلاف الواقع بحال من الأحوال، وأما العمل فإنه يكفي فيه غَلَبَة الظن وهذا بإجماع المسلمين والحمد لله.

وإذا استعرضنا أمور الشريعة نجد أن أحاديث الآحاد مقبولة، ونجد أيضاً أن شهادة الاثنين مقبولة في الدماء وفي الأموال تقبل شهادة اثنين، وشهادة الاثنين هل ارتفعت إلى حد التواتر؟ ليس تواتراً باتفاق، ومع هذا قبلوها بإجماع، وقالوا: نقضي بشهادة الاثنين ويمكن أن يُقتل القاتل إذا شهد عليه اثنان بالقتل، وهذا باتفاق وبإجماع المسلمين أنه يقضى بشهادة الاثنين في هذه الأمور ويقضى بشهادة الأربعة مثلاً فيما يتعلق بالزنا.

إذن أخبار الآحاد مقبولة بإجماع، إذا أخذنا بشهادة الاثنين فينبغي أن نأخذ برواية الواحد والاثنين كذلك، بل إن شهادة الواحد تُقبل أحياناً: كما في شهادة المرأة القابلة إذا شهدت أن الصبي قد استهل مثلاً.

حجية خبر الآحاد:

حجية خبر الآحاد اتفق عليها الأئمة الأربعة والحمد لله، ولا خلاف بينهم في حجية هذا الخبر وفي وجوب العمل به، والأدلة على حجية خبر الآحاد كثيرة ومنها - بل في مقدمتها- إجماع الصحابة على ذَلِكَ، فإن الصحابة أجمعوا على قبول خبر الواحد، ويدل على إجماعهم وقائع متعددة من تلك الوقائع:

- أن أبا بكر -رضي الله عنه- جاءته الجدة تسأل ميراثها، يعني جاءته جدة تطلب الإرث فقال: لا أجد لك في كتاب الله شيئًا -آيات المواريث لم تذكر للجدة شيئًا- ولا أعلم لك في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- شيئًا فارجعي حتى أسأل الناس، فسأل الناس فجاءه المغيرة بن شعبة، وشهد بأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- قضى للجدة بالسدس، وصدقه محمد بن مسلمة، فقضى لها بالسدس، وكان هذا على مسمع ومرأى من الصحابة وأصبح هذا الحكم هو المحكوم به وهو المعمول به إلى يومنا الحاضر والحمد لله، فهذا إجماع من الصحابة على قبول خبر الواحد.
- كذلك في أخذ الجزية من المجوس قبلوا خبر عبد الرحمن بن عوف، حينما سأل عمر من وجد شيئًا في ذَلِكَ من سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فليأتني، فشهد عنده عبد الرحمن بن عوف بذلك.
- كذلك في خبر الرجوع عن البلد الذي دخلها الطاعون، أيضاً رجعوا إلى خبر عبد الرحمن بن عوف، واتفقوا عليه.
- وعمر بن الخطاب وَرَّث المرأة من دية زوجها كذلك بخبر الواحد حينما قال له الضحاك الكلابي أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كتب له أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها فقال كدنا نقضي بغير هذا.
- كذلك قال عمر أيضاً: في مسألة دية الجنين إذا قُتِل الجنين وسقط، والرسول -صلى الله عليه وسلم- حكم فيه بغرة، يعني بعبد أو أمة، ما كان عمر يعرف هذا الحديث حتى رواه له معقل بن سنان.

فإذن أخبار الآحاد حجة بإجماع الصحابة -رضوان الله عليهم- كذلك مما يدل على حجية خبر الآحاد:

- أن الصحابة في قباء كانوا يصلون فجاءهم من أخبرهم عن تحول القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة فاستداروا وهم في صلاتهم حتى اتجهوا إلى الكعبة وأكملوا صلاتهم يصلون إلى جهة الكعبة، وكان المخبر لهم واحدًا، فهذا دليل على أن الأمر كان مستقراً عندهم ودليل على أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- أقرهم على العمل بخبر الواحد، حيث لم يقل لماذا صدقتم واحدًا؟ كل هذه الأدلة وغيرها كثير وكثير.
- الرسول -عليه الصلاة والسلام- كان يرسل آحاد الناس؛ لإرشاد أهل البوادي وأهل البلاد البعيدة ويكتب معهم الكتاب فيعمل به مع أن حامل الكتاب واحد.

فهذا كله دليل على حجية خبر الآحاد، وهو محل إجماع والحمد لله، واتفق عليه الأئمة الأربعة، ولا فرق في ذَلِكَ بين أن يكون خبر الآحاد في الأمور الفقهية العملية أو في أمور الاعتقاد من حيث العمل به، بل يعمل به سواءً كان اعتقاداً أو عملاً فقهياً.

ولكن العلماء يقولون: إن من أنكر خبر الآحاد يعني خبراً معيناً ليس كل أخبار الآحاد، من قال مثلاً: هذا الخبر لا آخذ به لكونه مثلاً معارضاً لظاهر القرآن أو لظاهر سنة أخرى أو لشكه في كونه مثلاً مخالفاً، أو لشكه في كون الرواة لم يكونوا عدولاً أو منهم من ليس بعدل هذا يقولون لا يُكَفَّر، ويعني: هذا هو الفرق الوحيد بينهم، بين هذا وبين خبر المتواتر، في أنهم يقولون: المنكر لما هو معلوم من الدِّينِ بالضرورة -الحقيقة هذا هو منصوصهم- يُكَفَّر.

أقسام الآحاد:

قسم المصنف الآحاد إلى مسند ومرسل فقال: (المسند هو ما اتصل إسناده)، يعني اتصل إسناده إلى المروي عنه، يعني نقله واحد أو أكثر عن مثله إلى المخبر عنه سواءً كان المخبر عنه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو أحداً غيره من الصحابة أو من دونهم، فهذا هو المسند، وتعريفه هذا يشمل المرفوع إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- والموقوف على الصحابي.

قال: (والمرسل ما لم يتصل إسناده) هذا تعريف الأصوليين والفقهاء للمرسل، والمرسل يجعلونه يشمل المنقطع، ما يعرف عند المحدثين بالمنقطع والمعضل، كلها عند الفقهاء وعند غالب الأصوليين كلها تسمى مرسلة، فالمرسل: هو ما لم يتصل إسناده سواءً سقط منه راوي واحد أو أكثر من مكان واحد أو أكثر؛ لأنهم ليس عندهم التدقيقات والتفصيلات التي يذكرها المحدثون.

أما المحدثون: فإن المرسل عندهم ما سقط منه الصحابي، يقولون: « ومرسل منه الصحابي سقط»، يعني المرسل عندهم هو ما سقط منه الصحابي، إذا سقط الصحابي والتابعي من الخبر قَالُوا: هذا منقطع، كذلك قد يكون

السقط من أول الإسناد، يعني من جهة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وقد يكون في وسطه، ولهم تفصيلات في هذا.

الفقهاء وأكثر الأصوليين لا يدققون النظر في هذا، وإنما يقولون: ما اتصل إسناده إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- هذا نسميه مسنداً، وما انقطع إسناده إما بأن قال التابعي مثلاً: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو قال تابعي التابعي: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم، أو غير ذَلِكَ، يقولون: هذا كله عندنا نعده من المُرسل.

تَكَلَّمَ عن حجية المُرسل فذكر ما يرى أنه الراجح في المسألة، والعلماء مختلفون في حجية المُرسل على أقوال عديدة:

أكثر الَّذِينَ لهم اشتغال بالحديث يقولون: المرسل ليس بحجة إنما الحجة في المسند إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، ويعنون بالمرسل هنا: مرسل التابعي؛ لأنهم أيضاً يقولون: إن المرسل قد يكون من الصحابي وقد يكون من التابعي؛ ولهذا قال المصنف: (فإن كان من غير الصحابة)، ترى كلمة (غير) ساقطة في بعض النسخ، وهي تغير المعنى تمامًا، فصواب الكلام: فإن كان من غير الصحابة قال: (فليس ذَلِكَ بحجة)، إذن هذا يدل على أن المرسل إن كان من الصحابي فهو حجة، كيف يكون الإرسال من الصحابي؟ الصحابي المرسل لابد أن يسقط منه راوي، فكيف يسقط راوي من الصحابي؟

نقول: الصحابي قد يروي عن صحابي آخر، لا يكون هو الذي سمع الخبر من النبي -صلى الله عليه وسلم- مباشرة وإنما سمعه من صحابي آخر، كما روى ابن عباس:(لا رباً إلا في النسيئة)، أو(إنما الربا في النسيئة) فلما روجع في ذَلِكَ، أخبر بأنه لم يسمعه من النبي -صلى الله عليه وسلم- مباشرة، وإنما قال: حدثنيه أسامة بن زيد، يعني هو ما سمعه من الرسول فكان هناك واسطة بين ابن عباس وبين الرسول، ولكن ابن عباس ترك ذكر الواسطة ثقةً به؛ لأن الصحابة كلهم عدول.

المصنف لم يذكر مراسيل الصحابة لماذا؟ لأن مراسيل الصحابة حجة باتفاق؛ ولأن الصحابة كلهم عدول، فقول الصحابي: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كذا، ولو لم يسمعه من الرسول، وإنما سمعه من صحابي آخر هذا حجة وهو الذي يسمى بمرسل الصحابي، وهذا باتفاق، أما مرسل التابعي، فهذا هو الذي أشار إليه المصنف، وقال إنه ليس حجة إلا إذا كان عن سعيد بن المسيب.

العلماء اختلفوا كما ذكرت:

- منهم مَن قال: مراسيل التابعين كلها ليست حجة، لماذا؟ قَالُوا: لأن التابعي يحتمل أن يكون روى عن تابعي آخر، ولم يروي عن صحابي، لو روى عن صحابي الأمر سهل، لكنه قد يكون روى عن تابعي آخر، وهذا التابعي لا ندري أهو عدل ثقة أو ليس بعدل؟ أهو حافظ ضابط أو ليس كذلك؟!
- ومن العلماء من قال: بل نأخذ بمراسيل التابعين مطلقاً؛ لأن عادة التابعين أنهم لا يُرسلون إلا عن ثقات، إما عن صحابي وإما عن تابعي ثقة، ولأنهم أيضاً رووا عن بعض التابعين قوله: «إذا حدثتكم عن فلان بعينه من الصحابة فهو الذي حدثني، وإذا قلت لكم قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقد حدثني به -يعني بهذا الحديث- عن الرسول عدد كبير من الصحابة لم أشأ أن أذكرهم»
- الشافعي اختلف أصحابه في تحديد مذهبه، وهذا هو أحد الأقول عن الشافعي، أنه يقول: «مراسيل سعيد بن المسيب هي التي تكون حجة؛ لأننا بحثنا فيها وفتشناها وعرفنا أنه لا يُرسل إلا عن ثقة، إما عن صحابي أو عن تابعي آخر ثقة».
- وبعضهم يقول: بل مراسيل كبار الصحابة ليس فقط سعيد بن المسيب بل الكبار من التابعين مراسيل كبار التابعين تكون حجة، وأما صغار التابعين فإن مراسيلهم لا تكون حجة.

ولعل الراجح في هذا أن مرسل التابعي يكون حجة إذا عرف من عادته أنه لا يُرسل- لا يترك ذكر من روى عنه- إلا إذا كان ثقة فهؤلاء التابعون الثقات كسفيان بن عيينة وسفيان الثوري وسعيد بن المسيب، وعلقمة والأسود، ينبغي أن يؤخذ بمراسيلهم، ولكن لا تكون مراسيلهم في مستوى المسانيد حين التعارض، هذا خلاصة ما ذكره المصنف في هذا المقطع.

قال المصنف -رحمه الله-: (وَالْعَنْعَنَةُ تَدْخُلُ عَلَى الأَسَانِيدِ .

وَإِذَا قَرَأَ الشَّيْخُ يَجُوزُ لِلرَّاوِي أَنْ يَقُولَ : حَدَّثَنِي أَوْ أَخْبَرَنِي ، وَإِذَا قَرَأَ هُوَ عَلَى الشَّيْخِ فَيَقُولُ : أَخْبَرَنِي ، وَلا يَقُولُ : حَدَّثَنِي ، وَإِنْ أَجَازَهُ الشَّيْخُ مِنْ غَيْرِ قِرَاءَةٍ فَيَقُولُ أَجَازَنِي أَوْ أَخْبَرَنِي إِجَازَةً).

هذا المقطع جعله المصنف في طرق أداء الحديث بالنسبة لمن بعد الصحابة، كيف يؤدون الحديث؟ لأنهم يقولون: الحديث فيه تحمل وأداء، التحمل: يعني سماع الحديث، والأداء: هو أن يخبر المحدث بما سمعه- فهذا المقطع في بيان الألفاظ التي ينبغي أن يتبعها المحدث في رواية ما تحمله من الحديث، ولكنه خاص بمن بعد الصحابة.

أما الصحابة فقد ذكر الأصوليون طرقهم في أداء ما تحملوه أو ما سمعوه من الرسول -صلى الله عليه وسلم-، فهم لهم طرق بعضها أقوى من بعض، فقالوا :

-أعلى هذه الطرق وأقواها أن يقول الصحابي: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول كذا، أو رأيته يفعل كذا، هذا ما يحتمل إلا أنه رآه أو سمعه.

-المرتبة التي تليها: أن يقول الصحابي قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا يقول سمعته يقول كذا، هذه المرتبة يقولون: في المرتبة الثانية لماذا؟ قَالُوا: لأنهُ يحتمل أن يكون سمعه عن صحابي آخر، أما من حيث الاحتجاج فإن الجميع حجة، ولكن الأول أقوى.

-المرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي: أمرنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بكذا، أو نهانا عن كذا، ولم يذكر لفظه، لا يقول: قال كذا، وإنما يقول: أمرنا أو نهانا، قَالُوا: هذا يحتمل أن يكون الصحابي ظن هذا الشيء أمراً وليس بأمر جازم من الرسول -صلى الله عليه وسلم- وإنما هو على سبيل الندب أو الإرشاد، فيكون في الدرجة الثالثة.

- في الدرجة الرابعة يقولون: أن يقول الصحابي أُمرنا بكذا أو نهينا عن كذا، هذا يزيد عما قبله احتمالاً آخر، وهو أن يكون الآمر أحد الخلفاء الراشدين، يعني ليس رسول الله -صلى الله عليه وسلم.

- المرتبة الخامسة: أن يقول من السنة كذا.

فهذه أشهر المراتب، مراتب الرواية عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من قِبَل الصحابة.

أما ما ذكره المصنف هنا فهو يتعلق بمراتب الرواية عن الشيخ، قال:

المرتبة الأولى: (وَإِذَا قَرَأَ الشَّيْخُ) إذا قرأ المحدث على تلاميذه أو على تلميذه النص فيحق للتلميذ فيما بعد (أَنْ يَقُولَ : حَدَّثَنِي أَوْ أَخْبَرَنِي) ، إذا كان الشيخ هو الذي يقرأ، والتلاميذ يسمعون فالتلميذ إذا أراد أن يخبر يقول: حدثني أو أخبرني أو حدثنا أو أخبرنا، هذه أعلى المراتب وأقواها.

المرتبة الثانية: أن يقرأ التلميذ نفسه والشيخ يسمع، فإذا أخطأ يصحح له، هذه هي المرتبة الثانية، إذا قرأ هو على الشيخ فيقول: أخبرني ولا يقول حدثني، إذا كان التلميذ هو القارئ.

لماذا جعلتَ عبارة أخبرني أخفض رتبة؟ قال: لأن قوله حدثني فيه كذب، هو لم يحدثه، وأما قوله أخبرني سكوته وإقراره بمثابة الإخبار.

لكن من العلماء من قال: أيضاً في هذه الحالة يجوز أن يقول: حدثني، ومنهم من يقول: بل لا يجوز في هذه الحالة أن يقول حدثني ولا يقول أخبرني إلا بأن يضيف، فيقول: حدثني قراءة عليه، أو أخبرني قراءة عليه، حتى لا يلتبس الأمر بالحالة الأولى التي هي أقوى وهو أن يكون الشيخ هو القارئ؛ لأن الشيخ إذا قرأ يكون أضبط لما يقرأ، أما إذا كان القارئ التلميذ فيحتمل أن يغفل الشيخ في بعض الأحيان فلا يُصحح له ما أخطأ فيه، فهذه هي المرتبة الثانية.

المرتبة الثالثة: قال إن أجازه الشيخ قراءة، فيقول: أجازني، ما معنى أجازه؟ يقولون: الشيخ قد يجيز لأحد تلاميذه أن يروي عنه هذا الجزء مثلاً من الكتاب أو يروي عنه هذا الكتاب كله، فيقول: أجزت لك رواية هذا الكتاب عني، والتحديث به عني، هذه وهو لم يقرأه عليه، ولكن الشيخ تأكد من نجابة هذا التلميذ وأنه لن يحرف ولن يصحف فيما هو مكتوب، وإن ما كتب فيه صحيح فيجيز لتلميذه أن يحدث به هذا يسمى إجازة، وقد يسميه بعضهم مناولة، يقولون: أنه يناوله هذا الجزء من الأحاديث ويقول: أجزت لك أن ترويه عني، فحينئذ يقولون: يمكن أن يقول: أخبرني إجازة أو حدثني إجازة، يكون قد أجازه يقول: أخبرني إجازة ولا يقول: حدثني ويسكت، أو أخبرني ويسكت، فإن هذا من باب الكذب، فلابد أن يقول: أجازني أو أخبرني إجازة، هذه المرتبة تسمى الإجازة، وهي قد تكون بمناولة، بل بعضهم يشترط فيها أن تكون بمناولة الكتاب، أو الجزء من الكتاب يناوله إياه ويقول: أجزت لك ذَلِكَ، وبعضهم يقول: لا يشترط فيه المناولة، وإنما يمكن أن يقول: هذا الكتاب الذي بين يديك ويشير إليه، أجزت لك أن ترويه عني.—هذه مرتبة الإجازة مع المناولة خالف فيها بعضهم، ولكن الأكثر على جوازها.

المرتبة الرابعة: هناك مرتبة أُخرى تسمى الوجادة، يعني: ما وجده بخط الشيخ، وهو يعرف خطه، هل له أن يرويه عنه؟ فمنهم من قال: نعم، يرويه عنه، ولكن يقول: وجدته بخطه، هذه مرتبة رابعة، يقول: حدثني أو أخبرني إجازة، أخبرني إجازة في هذه، والأخرى يقول: وجدت بخطه كذا وكذا، وينقلها عنه، أو يقول: أخبرني وجادة ولا يقول أخبرني ويسكت، فإن هذا فيه كذب، وفيه تدليس على الشيخ، هذا يدلنا أيضاً أن المحدثين أجازوا الحديث بالإجازة وبالوجادة، ومنهم من اشترط فيه بعض الشروط، ومنهم من أطلق، لكن هذا يذكره الأصوليون من باب النقل عنهم، والإخبار عن عادة المحدثين، ثم يعرضون هذا على ما يرونه راجحاً من الأقوال بالأدلة، فكثير منهم يقولون: لا يجوز أن يقول: أخبرني وهو إنما وجده بخطه؛ لأنه يكون من باب الكذب، وهذا لا يقبل من المُحدث.

كذلك المكاتبة أيضاً: هل تعد مثل الوجادة؟ أو هي أرقى منها؟ هي في الواقع أرقى منها؛ لأنه كتب له مكاتبة يعني كاتبه وكتب له، فيجوز له حينئذ أن يقول: أخبرني ولكن لا يقول: حدثني.

هذا خلاصة ما يقوله المحدثون، هناك تفصيلات أخرى كثيرة فيما يتعلق بهذا الشأن، لكن لا يتعلق بها غرض الأصولي، كذلك هناك موضوعات كثيرة في باب السنة، وما يتعلق بها لم يتحدث عنها المصنف، وإن اتسع الوقت لعرض شيء منها لعلنا نعرضه وإلا فنكتفي بقراءة وإيضاح ما قاله المصنف -رحمه الله.

يقول الأخ الكريم: أَشْكَلَ علي مسألة انقراض العصر، هل هو شرط أم لا؟ فإجماع الصحابة الذي نقله عبد الله بن شقيق في كفر تارك الصلاة تهاوناً أو تكاسلاً ثم جاء الخلاف بعد الصحابة هل الخلاف الذي بعد الإجماع يعتبر أم لا؟ لأن عكس المسألة التي ذكرت في الدرس أن الإجماع الذي حدث بعد استقرار الخلاف، لكن هذه المسألة إذا وقع الخلاف بعد استقرار الإجماع في العصر السابق، ووفاة المجتهدين من الصحابة فهل هذا الخلاف معتبر؟

نعم بالنسبة لما ذكره الأخ في المسألة بغض النظر عن المثال الذي ضربه، لعلنا نأخذ أولاً ما المراد بانقراض العصر؟ نحن كررنا أكثر من مرة المراد بانقراض العصر: أن يموت المُجْمِعُون قبل أن تتغير آرائهم، فانقراض العصر ليس فيه إشكال من هذا الجانب.

لكن المثال الذي ذكره في مسألة الإجماع على كُفر تارك الصلاة، هذا يعترضه احتمال:

- أن الخلاف وُجِد في عهده، يعني كون الخلاف لم ينقل: ليس معناه أنه غير موجود، هذا من جانب.
- ومن جانب آخر أيضاً: نأتي إلى مسألة كلمة الكفر هنا ما المقصود بها؟ فإنه إذا قيل بكفر تارك الصلاة هل المقصود الكفر الأكبر المُخرج من الملة؟ الذي لا يتوارث أهله، الذي يتسبب في فراق الزوجين وما إلى ذَلِكَ؟ هل هو هذا المراد؟ أو أنه كفر دون ذَلِكَ الكفر، فنص النبي صريح في ذَلِكَ ولكن هل يحمل على هذا المعنى أو ذاك، فليس الإشكال فقط في أنهم أجمعوا ثم خالفهم من بعدهم.

أمر آخر كأن السائل يقول: إن الإجماع تم، ثم جاء بعدهم من خالفهم من الناحية الأصولية نقول: هذا غير ممكن، أن يكون هناك إجماع حقيقي، ثم يأتي من يقول فيما بعد خلافه، لا يلتفت إليه ولا ينظر إليه، فإذا كان الَّذِينَ خالفوا في ذَلِكَ هم من الأئمة الكبار الَّذِينَ لا يمكن أن يغيب عنهم الإجماع، فهذا يدل على أن الإجماع لم يحصل أصلاً، فالقاعدة مضطردة، إذا أجمع الصحابة على شيء ثم جاء عهد أتباع التابعين ووجد الخلاف، نقول: هذا الخلاف لا يلتفت إليه ولا يمكن أن يوجد من أولئك العلماء الكبار في عهد التابعين أو أتباع التابعين أو عهد الأئمة الكبار كأبي حنيفة ومالك والشافعي لا يمكن أن يخالفوا ما اتفق عليه الصحابة، فالذي ينظر في دعوى الإجماع هل وجد أو لم يوجد؟ هل تحقق الإجماع أو لم يتحقق؟ أما إذا تحقق الإجماع فعلاً فإن وجود مخالفه في القرن الثاني أو الثالث غير ممكنة شرعاً -هي ممكنة واقعة- لكنها شرعًا لا يلتفت إليها ولا يعتد بها.

الأخت الكريمة تقول: هل أقسام الإجماع اثنان أو ثلاثة: هل هو صريح وسكوتي؟ أم صريح وفعلي وسكوتي؟ أرجوا التوضيح؟

التقسيم لا يتعلق به حكم هنا، إنما التقسيم يذكر عادة لزيادة الدقة في التصور فقط، لإكمال التصور عند طالب العلم تقسم له بعض الأمور، ويقال: هذا ينقسم إلى كذا وينقسم إلى كذا، وقد يقسم بعضهم الإجماع إلى ثلاثة أقسام نطقي وفعلي وسكوتي، وقد يقسمونه إلى قسمين فقط: نطقي وسكوتي، ويجعلون أن الفعلي تبعاً للنطقي إذا اتفقوا عليه جميعاً، أما إذا فعل البعض، والبعض سكت لم ينكر، فيكون تبعا للسكوت ويقولون: الفعل إما تبعاً للنطق، وإما تبعاً للسكوتي، بل هناك من قال: إن الأقسام ثلاثة: إجماع نطقي وإجماع سكوتي وإجماع ضمني، يعني نستنتجه استنتاجاً من مسائل الخلاف، فيقولون: إذا اختلف الصحابة على قولين مثلاً، لا يجوز الخروج عن هذين القولين، ويُعد الخروج عن القولين والإتيان بقول جديد خروجاً على الإجماع، هذا الإجماع في الواقع هو إجماع ضمني أو إجماع مستنتج استنتاجاً فهم قد اختلفوا على قولين، ولم يصرحوا بأنه لا يجوز لأحد أن يقول بخلاف هذين القولين، ولم يقولوا إنما عدا هذين القولين باطل، فلهذا كثير من العلماء يقولون: هذا إجماع، ومن العلماء من يقول: هذا ما نعده إجماعاً أصلاً، كيف نأخذ الإجماع من الخلاف، هم اختلفوا فكيف نقول أجمعوا على بطلان القول الثالث مثلاً، ومن العلماء من قال: إننا يمكن أن نأخذ من هذا الخلاف إجماعاً، حينما يكون هناك قدر مشترك بين القولين، فمن خالفه نقول: أنت خالفت الإجماع، ويمثلونه:

- بميراث الجد والإخوة، يقولون: إن الصحابة اختلفوا منهم من قال: إن الميراث كله للجد، ومنهم من قال: إن الإخوة يشاركون الجد في الإرث، ولم يقل أحد منهم إن الإرث للإخوة فقط، والجد يسقط، فلو قال قائل: إن الجد ساقط، قلنا قولك هذا مخالف للإجماع؛ لأنهم ضمناً اتفقوا على أن الجد وارث، ولم يقل أحد منهم باستبعاده من

الإرث، وإما إذا لم يترتب عليه رفع ما اتفق عليه فحينئذ نقول: إن هذا ليس بإجماع ولا يمتنع أن يأتي من يقول بالتفصيل.

- ومثلوه بأن العلماء اختلفوا مثلاً في العيوب التي يُفسخ بها النكاح، فمنهم من عَدَّ أربعة عيوب، وقال هذه يفسخ بها النكاح بين الزوجين، يقول: لو قال قائل: يفسخ النكاح باثنين منها، وأما إثنان فلا يفسخ بهما النكاح ما كان هذا خارجاً على الإجماع؛ لأنه في قوله بالفسخ وافق بعض العلماء، وفي قوله بعدم الفسخ وافق بعضهم، فلا يكون هذا مخالفاً للإجماع، فإذن التقسيمات لا يتعلق بها إلا إكمال التصور عند الطالب.

الأخت الكريمة تقول: إذا تكرمت عندي سؤال في الدرس ما قبل السابق "الناسخ والمنسوخ"، السؤال عن قوله تعالى: (لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ) [البقرة: ٢٨٤]، هل هذه الآية منسوخة؟ أو غير منسوخة؟ لأن فيه شيخ في الأكاديمية قال: إنها غير منسوخة، والاستدلال قال: أن النفاق والحسد إذا قلنا إنها منسوخة معناه النفاق والحسد يكون في القلب، معنى ذَلِكَ أن الله لا يحاسب عليه؟ إذا كانت فعلاً يا شيخ غير منسوخة، كيف نجمع بينها وبين حديث:(إن الله لا يؤاخذ أمتي ما حدثت به نفسها، ما لم تعمل أو تتكلم)؟

بالنسبة للسؤال الأخت تقول: قوله تعالى: (وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ)[البقرة: ٢٨٤]، إن بعض العلماء قال: إن هذه نسخت وبعضهم قال: إنها ليست منسوخة، الحقيقة: ورد في صحيح مسلم أنه لما نزلت هذه الآية جاء الصحابة إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- وجثوا على الركب وقالوا: هذه لا نطيقها، فأنزل الله بعدها في آخر الآية: (رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَ)[البقرة: ٢٨٦]، إلى آخر الآيات، ففي آخرها أن الله -جل وعلا- قال:(قد فعلت) أخبر الرسول -صلى الله عليه وسلم- أن الله قال:(قد فعلت) لا أؤاخذكم بهذه الأمور، من العلماء من قال: هذا دليل على أن الآية السابقة منسوخة، ومنهم من قال: لا نلجأ إلى النسخ مع إمكان الجمع، فنحن يمكن أن نجمع بين هذه الآية وبين آخر الآيات أيضاً، الآية الأخيرة التي فيها العفو عما أخطأنا فيه وكذلك حديث:(إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسه) قَالُوا: يمكن الجمع فالحساب ليس دائماً هو العذاب، المحاسبة عَدّ ما لك وما عليك من الحسنات، وهذه الآية (وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ)[البقرة: ٢٨٤]، يعني أنه يحصيه عليكم، ثم يعفو عنه يوم القيامة، فهذا لا مانع من أن يحصي الله علينا ما نفكر فيه وما نهم به ولم نفعله، ولكنه لن يعاقبنا عليه، إذا جاء يوم القيامة يعفو عنه، كما أخبر أنه يعفو عنه، فالمحاسبة لا تعني ثبوت العقوبة، فإذا أمكن الجمع بين الأحاديث والآيات فلا ينبغي اللجوء إلى القول بالنسخ، ولكن بعض المفسرين عدها منسوخة.

الأخ الكريم يقول: هل نفي الخلاف يكون في مرتبة الإجماع؟

هذا سؤال مهم الحقيقة، نفي الخلاف بعضهم يأخذ منهم الإجماع، لكن الصواب: أنه ليس نقلاً للإجماع، إذا قال: لا أعلم خلافاً، هذا الأمر فيه واضح لأنه ينفي علمه فقط، وأما إذا قال: لا خلاف، فمنهم من أخذ منه الإجماع لكن أيضاً هذا مثله، لأنه سواءً صرح بأنه ينفي ما يعلم أنه لا يعلم خلافاً أو لم يصرح، إن الإنسان إنما يخبر عما علم، فمجرد قوله لا خلاف في كذا أو لا نعلم خلافاً لا يرقى إلى درجة الإجماع على الصحيح، ويدل على هذا قول الإمام أحمد: «من ادعى الإجماع فهو كاذب، وما يدريك لعل الناس اختلفوا لِيَقُلْ: لا أعلم خلافاً»، يعني الإمام أحمد يرشد من يريد أن ينقل آراء الناس أن يقول: لا أعلم خلافاً، ويحذر من المجازفة في نقل الإجماع.

حصل في الآونة الأخيرة خلط للإجماع في بعض المسائل، فبعضهم أبطل الإجماع، فهل هذا الإبطال لهذا الإجماع يعني أن الأقوال الشاذة أو أن الإجماع لم يثبت؟

ما أدري هل يتكلم عن تأصيل أو عن فروع خاصة. قوله أبطل الإجماع هل معناه أن هناك من قال: أن الإجماع ليس دليلاً أو أن مراده أن هناك من قال: الإجماع لم يثبت على هذه المسألة بخصوصها.

أما الكلام في خصوصيات المسائل وكون الإجماع لم يثبت على هذه المسألة هذا ليس مجال حديثنا، وهذا أمر قد يحصل أن هناك من ينقل الإجماع، وإذا دققت تجد أنه ليس إجماعاً، وإنما هو قول الأكثر، وليس بإجماع هذا يحصل وهو كثير جدًا، في كتب الفقهاء. وأما إذا كان المقصود أن هناك من أبطل دليل الإجماع، وقال: الإجماع ليس بدليل، فهذا أمر مشكل الحقيقة؛ لأن الإجماع من أصول التشريع، ومن الأدلة التي استدل بها العلماء، والإجماع له فوائد كما ذكرنا في حينه وقلنا: ليس بالضرورة أن يكون الإجماع دليلاً على مسألة جديدة لم يرد فيها نص، بل قد تكون المسألة ورد فيها نص، ولكن هذا النص فيه احتمال يمكن تأويله، لولا ورود الإجماع، وعلى المراد به لتأوله بعض المتأولة على غير ما أراد الله أو على غير ما أراد رسوله -صلى الله عليه وسلم.

ثم إنه إذا اتفق علماء الأمة في عصر من العصور على العمل بحديث معين كان هذا الحديث قطعي الدلالة ولا يجوز لأحد بعد هذا أن يخالفه، مع أنه لو لم يحصل الإجماع لقيل أنه خبر آحاد وهو يحتمل أن يكون دخله شيء من الوهم، أو الخطأ من الرواة، وأنا أستغرب! الَّذِينَ يقولون: الإجماع لا ينبغي أن يكون مصدراً مع أنهم يرون أن الَّذِينَ يضعون الأنظمة ويضعون الدساتير الآن للشعوب والأمم يأخذون بما يعرف بالرأي العام، رأي الناس وعادات الناس وتقاليد الناس يأخذون بها ويجعلونها قانوناً أو نظاماً يمكن أن يستمد منه بل يجعلونه دستوراً يمكن أن تستمد منه مواد لقوانين أخرى كثيرة، فهم يرجعون إليها، فكيف برأي علماء صفوة! صفوة الأمة في عصر من العصور، كيف لا يكون رأي مثل هؤلاء قاطعاً للنزاع، رافعاً للخلاف، هذا من باب التقريب، وإلا فلا شك أن اتفاق علماء المسلمين في عصر من العصور هو أرقى مما يسمونه بالرأي العام أو بالعادات والتقاليد، أو الأعراف التي يجعلونها مصدراً من مصادر التشريع الوضعي اليوم.

شيخنا الفاضل لعلكم تذكرون أسئلة هذا الدرس؟

الأول: اذكر دليلاً واحدًا على حجية خبر الآحاد؟

السؤال الثاني: ما المراد بالمرسل عند الفقهاء وعند المحدثين؟وما الفرق بين المصطلحين؟.

الدرس الثاني عشر
القياس

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد كان الدرس الماضي عن الأخبار، تكلمنا فيه عن تعريف الخبر عموماً وهو يشمل أي خبر سواءً كان خبراً عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- أو عن غيره، ثم تكلمنا عن تقسيمات الخبر كما ذكرها المصنف، وقد قسم الخبر من حيث وصوله إلينا إلى متواتر وآحاد عرفنا أن المتواتر يفيد العلم، وأن خبر الآحاد الأصل فيه أنه يفيد الظن الغالب، وأن العمل يجب به، فوجوب العمل به مقطوع، ولكن من حيث إفادته العلم، أكثر العلماء يقولون: أن الأصل في خبر الآحاد أنه لا يفيد العلم وإنما يفيد الظن، ولكنه قد يرتقي إلى مرتبة العلم حينما تحتف به قرائن، هذه القرائن ترتقي به من درجة الظن إلى درجة القطع واليقين.

وبالنسبة لحديث النبي -صلى الله عليه وسلم- ذكروا من هذه القرائن: أن تتلقاه الأمة بالقبول فالحديث قد يكون خبر آحاد رواه واحد أو اثنان عن مثلهم إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- ولكن حينما تحتف به هذه القرائن إما بكونه جاء على وفق أحاديث كثيرة أخرى أو على وفق آيات قرآنية كذلك أو تلقته الأمة بالقبول ولم يقدح أحد في صحة إسناده ولا في متنه؛ فإنه حينئذ يرتقى إلى مرتبة القطع ويكون كالمتواتر في هذا الأمر.

كذلك بينا الأدلة على حجية خبر الآحاد ووجوب العمل به، وانتقلنا بعد هذا إلى كلام المصنف عن طرق أداء الحديث النبوي، أشرنا إشارة عابرة إلى طرق أداء الصحابة للحديث، يعني نقل الصحابة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- ثم تكلمنا عن طرق أداء من دون الصحابة، وبينا أن أعلاها: أن يقول الراوي حدثني أو أخبرني؛ لأنه قرأ على الشيخ، والثاني: أن يكون هو قرأ على الشيخ أو قرأ أحد التلاميذ على الشيخ وهو يسمع، ثم تأتي في المرتبة الثالثة: أن يجيزه الشيخ ويناوله كتاباً من كتبه الحديثية، ويقول: اروِ هذا عني، ثم تأتي مرتبة الوجادة، وهي التي لم يشر إليها المصنف، ولكن أهل الحديث يذكرونها ويقولون: إنها طريق صحيح للنقل.

كذلك أشار المصنف إلى أن العنعنة تحمل على أنها من الإسناد يعني: حينما يقول: راوي عن فلان، الأصل فيه أنه سمعه منه مباشرة أو أنه قرأ عليه وهو يسمع، ولكنهم تكلموا أيضاً في أن هذه العنعنة إذا جاءت عن راوٍ اشتهر بالتدليس يعني: يروي بأسماء شيوخ هو لم يأخذ عنهم ولم يقابلهم، ولكنه قابل من وافق اسمه اسم ذلك الشيخ أو وافقت كنيته كنية ذلك الشيخ فهذا نوع من التدليس في الشيوخ، يقولون: إن المدلس الذي يقول مثلاً حدثني فلان وهو لا يعني به ذلك العالم المعروف المشهور، وإنما يعني به شخص آخر يحمل الاسم نفسه يقولون: مثل هذا التدليس يعتبر نقداً في المحدث؛ ولهذا يقولون: من اشتهر بالتدليس ما تقبل عنه العنعنة إلا إذا عرفنا أنه سمعه من شيخه الذي أسند إليه، فبعضهم ربما قال عن فلان وهو لم يسمع منه مباشرة، وإنما سمع عن من سمع منه، فهذا من حيث الظاهر هو لم يكذب إن هذا الحديث عن فلان لكن هو لم يسمعه منه مباشرة، فإذا كان هذا من المدلس فإنه لا يقبل.

كذلك تكلمنا عن المراسيل وما المقصود بالمرسل عند المحدثين وعند الفقهاء، وكنا قد طرحنا على الإخوة سؤالين:

السؤال الأول: الدليل على حجية خبر الآحاد.

تحول الصحابة من قبلة بيت المقدس إلى قبلة الكعبة عندما أخبرهم شخص واحد فقط

والرسول -عليه الصلاة و السلام-أقرهم على ذلك، جاءهم من يخبرهم أن القبلة تحولت من بيت المقدس إلى الكعبة، فاستداروا وهم في صلاتهم، وعلم النبي -صلى الله عليه وسلم- بذلك ولم ينكره، وهذا دليل على أنه يجوز العمل بخبر الواحد.

كذلك استدللنا عليه بإجماع الصحابة، وهو دليل قوى، وهذا الإجماع مأخوذ من وقائع متعددة ذكرنا طرفا منها.

السؤال الثاني: ما المراد بالمرسل عند المحدثين وعند الفقهاء؟

ما سقط منه راوٍ في أول إسناده، وعند المحدثين ما سقط منه الصحابي

ما سقط منه الصحابي عند المحدثين يقولون: ما سقط منه الصحابي هو المرسل، أو بعبارة أخرى قول التابعي قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كذا أو فعل كذا، وأما عند الفقهاء: فمعناه أوسع، فما سقط منه راوٍ أو راويان سواءً سقط الصحابي وحده أو سقط التابعي والصحابي، كل هذا يسمونه مرسلا.

نطَّلع على الأجوبة:

أجابت الأخت : الآحاد هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم.

السؤال الثاني: الدليل على أن خبر الآحاد حجة، يحتج به حديث قبيصة بن ذؤيب، وذكرت كامل الحديث.

السؤال الثاني: المراد بالمرسل عند الفقهاء: أنه من قطع إسناده على أي وجه كان انقطاعه، أي أنه ما لم يتصل إسناده.

أجابت الأخت: لإجماع الصحابة على قبول خبر الواحد أخبار منها: أن المجموع من الصحابة كانوا يصلون في قباء إلى بيت المقدس فجاءهم من يخبرهم على تحول القبلة إلى الكعبة فتحولوا وهم في الصلاة إلى الكعبة وقبلوا خبر الواحد وأقرهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- على ذلك.

إجابة السؤال الثاني: المرسل عند المحدثين هو ما سقط الصحابي في إسناده، وعند الفقهاء المرسل هو ما لم يتصل إسناده.

أجاب الأخ: حجية خبر الآحاد اتفق عليه الأئمة الأربعة، وقبلهم أجمع الصحابة -رضوان الله تعالى عليهم- على حجية خبر الآحاد، وإن كان المخبر واحداً فالقابلة تقبل شهادتها هل استهل المولود أم لا..؟ ويرث بشهادتها أو لا يرث؟

إجابة السؤال الثاني: المرسل عند المحدثين: هو ما سقط منه الصحابي، وعند الفقهاء: ما كان من التابعي، ومراسيل الصحابة كلها حجة، ومراسيل التابعين ليست كذلك إلا ما كان عن ابن المسيب.

قال المصنف -رحمه الله تعالى- (وَأَمّا الْقِيَاسُ : فَهُوَ رَدُّ الْفَرْعِ إِلَى الأَصْلِ فِي الْحُكْمِ بِعِلَّةٍ تَجْمَعُهُمَا . وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ: إِلَى قِيَاسِ عِلَّةٍ ، وَقِيَاسِ دَلالَةٍ ، وَقِيَاسِ شَبَهٍ.)

هذا الموضوع هو موضوع القياس وكلامنا الليلة سيكون فيه، والحقيقة أن الإنسان يتحير كيف سيجمع أحكام القياس في محاضرة واحدة أو في درس واحد مع أنه يحتاج إلى دروس كثيرة والكتب المؤلفة فيه لا تكاد تحصى؟ هناك من ألف في العلة وحدها، وهناك من ألف في مسلك من مسالك العلة مجلداً كاملا في مسلك أو طريق واحد من طرق معرفة العلة، ولكن المصنف اختصر الكلام في هذا الدليل، واقتصرعلى الكلام عن التعريف ثم التقسيم، ثم ذكر بعض شروط كل ركن من أركان القياس، فلعلنا نتابع المصنف في هذا ولا نزيد كثيرا على ما قال.

القياس في اللغة: بمعنى التقدير، ولهذا يقولون: قست الثوب يعني قدرته.

وأما في الاصطلاح: فقد عرفه المصنف بأنه رد الفرع إلى الأصل بعلة تجمعهما.

معنى رد الفرع يعني جعل الفرع ملحقاً بالأصل في الحكم بسبب علة أو لأجل علة فـ (الباء) هنا سببية، فالإلحاق هنا يكون إلحاقاً في الحكم نلحق الفرع بالأصل في الحكم، والسبب في هذا الإلحاق اشتراكهما في العلة، فهذا التعريف ينبئ ويدل على أن القياس لابد فيه من أربعة أركان:

الركن الأول: الأصل، والمراد به المقيس عليه.

الركن الثاني: الفرع، والمراد به الواقعة المطلوب معرفة حكمها التي لم يرد في حكمها نص، وهو المقيس.

الركن الثالث: العلة، وهي المعنى الذي يجمع الأصل والفرع، الذي أناط الشرع الحكم به وعلقه عليه.

الركن الرابع: الحكم، المقصود به حكم الشرع، إما بكون الشيء واجباً أو مندوباً أو محرماً أو مباحاً أو شرطاً أو صحيحاً أو فاسداً كما عرفنا في أقسام الحكم الشرعي بنوعيه التكليفي والوضعي.

فإذن هذه أربعة أركان، لو أردنا أن نطبقها على مثال حتى نعرف كل ركن من هذه الأركان فإننا نقول: إن العلماء قاسوا الأرز على البر في كونه لا يجوز بيعه بجنسه مع التفاضل، البر ورد فيه نص، وهو قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- (البر بالبر مثلاً بمثل) وفي آخر الحديث قال: (فمن زاد أو استزاد فقد أربى) فهذا فيه نص، هذا هو الأصل، الأصل هو البر؛ لأنه قد ثبت حكمه بنص واتفق على هذا الحكم، وأما الأرز فإنه فرع؛ لأن الذي يريد أن يفتي أو يبين الحكم لا يجد نصاً يقول: إن الأرز لا يجوز بيعه بالأرز متفاضلاً، وإنما يأخذ حكمه من البر، فهذا الأرز يسمى هنا فرعاً، وأما الحكم فهو تحريم التفاضل، وأما العلة فإن العلماء اختلفوا في علة الربا في هذه الأصناف المذكورة في حديث أبي سعيد:

- فمنهم من قال: إن العلة هي الطعم يعني كونه مطعوماً، يعني لماذا حرم الزيادة في البر وفي التمر وفي الشعير والزبيب إذا بيع بجنسه؟ قالوا: لأنه مطعوم.

- ومن العلماء من قال: بل يجمعهما صفة واحدة هي الكيل، فتكون العلة هي الكيل، فكل مكيل سواءً كان مما يأكله الآدميون أو ليس مما يأكله الآدميون فإنه يجري فيه الربا، بمعنى أنه لا يباع بجنسه مع التفاضل.

فإذن العلة هنا علة مستنبطة من وصف يجمعهما.

إذا نظرت إلى صفة الطعم تجد أن الأرز مطعوم، والبر مطعوم، وكذلك الشعير مطعوم، فكلها يدخل في هذه الوصف أو يدخل تحت هذا الوصف ويوجد الوصف فيه، فكل ما وجد في هذا الوصف من الحبوب أو الثمار يدخل في هذا، ومن علل بالطعم يقول ليس بشرط أن يكون مكيلاً سواءً كان مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً فإنه لا يباع بجنسه مع التفاضل، إذا بيع بجنسه لابد من المساواة هذه أركان القياس الأربعة وهذا مثالها.

من أمثلتها أيضاً: أنواع المسكرات الجديدة التي قد تكون مصنوعة من غير الأصناف التي كان الخمر يصنع منها، وربما لا تسمى خمراً عند الناس، وإنما تسمى بأسماء أخرى، هذه ملحقة بالخمر في التحريم، فالخمر هو الأصل، والمشروبات الكحولية المسكرة هي الفرع ونجد الأصل منصوصاً على حكمه، وأما الفرع فإنه ملحق به، أو مردود إليه، كما قال المصنف: رد الفرع إلى الأصل، والمقصود إلحاقه به في الحكم، والعلة هي أن كلاً منهما مسكر عادة حتى وإن كان الذي يشربه يقول: أنا لا أسكر، لكن ينظر إلى العادة، هل عادة هذا الشراب أنه مسكر؟ إذا كان مسكراً مغيباً للعقل فإنه يلحق بالخمر، والحكم هو التحريم.
إذن تبينت أركان القياس من خلال هذين المثالين.

حجيـة القيـاس

القياس حجة عند جماهير العلماء، ولم يخالف في حجيته إلا بعض الظاهرية وعدداً ممن لا يلتفت إلى خلافهم في الواقع، حتى إن العلماء الحاذقين قالوا: لا نعد خلاف الظاهرية ومن معهم خلافاً مؤثراً في الإجماع؛ لأن الإجماع سابق لخلافهم، فالصحابة قد أجمعوا عليه، وقالوا: الدليل على حجية القياس موجودة في القرآن وفي السنة وفي الإجماع وفي العقل أيضاً.
أولاً: من القرآن
فقالوا: القرآن أمر بالاعتبار فقال:(فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ(٢))[الحشر: ٢]، والاعتبار هو قياس الشيء بنظيره، والقرآن نبه على قياس النشأة الأخرى على النشأة الأولى، يعني قاس البعث على أصل الخلقة فكما أن أصل الخلقة لم يكن صعباً على الله جل وعلا فإعادتهم بعد الموت كذلك، بل هي أهون عليه.
فإذن القرآن نبه تنبيهات على القياس وأمر بالسير في الأرض والاعتبار، والقياس نوع من الاعتبار، وهي أن نعتبر حالنا بحال غيرن(فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ) يعني اعتبروا حالكم بحال غيركم فإذا فعلتم فعلهم نالكم مثل ما نالهم؛ فإن الله ليس بينه وبين الناس نسب ولا قرابة حتى يجامل هذا أو ذاك، وإنما إذا فعل الناس ما يفعله من استحق العذاب استحقوا العذاب مثله إلا أن يعفو الله عنهم.
ثانياً: من السنة
استدل الرسول -عليه الصلاة و السلام- أيضاً بالقياس في أكثر من موطن:
- جاءه أعرابي مرة فقال يا رسول الله ائذن لي في الزنا فأراد أن يقنعه، نظر إليه الصحابة شذراً وكادوا أن يبطشوا به، فقربه منه الرسول -صلى الله عليه وسلم- وسأله أتحبه لأمك؟ قال: لا..فقال له أتحبه لأختك؟ قال: لا.. وهكذا يذكر قرابته حتى استل ما به من رغبة كانت وريثة الجاهلية، فخرج من عنده وهو يبغض الزنا ويحب الرسول -صلى الله عليه وسلم- ويحب شرع الله، هذا فيه تنبيه على القياس كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- (يقول أتحبه لأمك قال لا ، قال فكذلك الناس لا يحبونه لأمهاتهم)، يعني: كما أنك لا تحبه لأمك فكيف ترضاه لأمهات الناس؟ هل تحبه لأختك؟ قال لا قال فكذلك الناس لا يحبونه لأخواتهم، فهذا نوع من القياس.
- مرة أخرى جاءه أعرابي فقال: (يا رسول الله: قد جاء لي ابنٌ أسود، يعني كأنه يُعرِّض بأن هذا ليس ابنه، فهو أبيض وزوجته كذلك بيضاء والابن جاء على خلاف صورتهما، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- هل لك إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم. قال من أين جاءها هذا؟ قال لعله أن يكون نزعه عرق) يعني: لعل أحد أجداده كان على هذه الصفة فقال النبي -صلى الله عليه وسلم: وابنك هذا لعله نزعه عرق. فهذا أيضاً تنبيه من الرسول -صلى الله عليه وسلم- على القياس، وعلى حجيته والاستدلال به.
ثالثاً: الإجماع
أما إجماع الصحابة: فهذا أيضاً شائع منتشرعندهم، وقد نقله أكثرمن واحد، قد نقل ابن تيمية إجماعهم على أن نظير الحق حق وأن نظير الباطل باطل، وعمر -رضي الله تعالى عنه- كتب كتاباً إلى أبي موسى الأشعري يبين فيه شيئاً من أحكام القضاء، وكان مما ذكر فيه قوله: « قس الأمور واعرف الأشباه وانظر إلى أشبهها بالحق ثم امض إليه » يعني انظر إلى أقربها بالحق، وهذا دليل على أنه كان ينبهه على أن القياس من الأدلة التي يستدل بها.
الرسول أيضا -عليه الصلاة والسلام- حينما بعث معاذاً إلى اليمن (قال بم تحكم؟ ذكر أنه يحكم بكتاب الله ثم بسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ثم يجتهد رأيه) والقياس نوع من الاجتهاد، بل هو نوع دقيق مضبوط، وهو أضبط أنواع الاجتهاد، إذا أجزنا الاجتهاد بمعناه العام، فالقياس أضبط أنواع الاجتهاد وأقربها للحق والإصابة؛ ولهذا فإن هناك أنواع أخرى من الاجتهاد خالف فيها بعض العلماء، كالمصلحة المرسلة ونحوها، ولكنهم لم يخالفوا في القياس.

رابعاً: العقل

أما العقل: فكذلك يدل العقل على هذا، ومن دلالة العقل على ذلك أن النصوص الشرعية لا يمكن أن تأتي على جميع الوقائع والصور وتبين أحكامها، فهذا يدل على أن بعض الأحكام بينت بالنص، وبعضها بين بطريق معنى النص؛ لأن القياس هو رجوع إلى النص أو هو معقول النص؛ ولهذا فإن الغزالي وكثيراً من المحققين يقولون: ليس القياس دليلا عقلياً وإنما هو دليل نقلي؛ لأنه معقول النص، ومعنى النص، فحينما يأتي النص على تحريم الخمر، ونعرف أنها إنما حرمت لأجل ما فيها من تغطية العقل وإضعاف الإدراك، فإننا نلحق جميع ما يكون هذا شأنه بها في التحريم، وإن لم نفعل ذلك نكون متناقضين، يكون الشرع حينئذ متناقضاً ولا شك أن الشارع حكيم، ولا يمكن أن يكون متناقضاً، فنظير الحق حق ونظير الباطل باطل، هذا من حيث الحكم.

المصنف لم يناقش الحكم؛ لأنه قاطع به وموقن به؛ ولهذا هو نفسه قال في كتابه البرهان: إن خلاف الظاهرية لا يلتفت إليه في هذا.

أقسام القياس

انتقل إلى أقسام القياس فقسمه إلى: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه.

ذكرت قبل هذه الحلقة أن التقسيمات الغرض منها تقريب الشيء إلى الأذهان، حتى تتصوره على حقيقته؛ فلهذا نجد التقسيمات مختلفة، فهذا يقسم القياس ثلاثة أقسام، وذاك يقسمه خمسة أقسام، بل المصنف نفسه قسمه في البرهان إلى خمسة أقسام منها: هذه الثلاثة وزاد عليها اثنين. لكن التقسيمات ينبغي أن ينظر فيها إلى مورد التقسيم، والحقيقة: أن الأقسام التي ذكرها المصنف هنا أنه جعل قياس الشبه قسيماً لقياس الدلالة وقياس العلة عليه ملحظ.

ولهذا الرجوع في التقسيمات إلى ما قاله الآمدي أدق وأفضل، فهناك تقسيم باعتبار مناسبة العلة وعدم مناسبتها، فيقسمون القياس بالنسبة له: إلى قياس علة وقياس شبه، أما قياس الطرد فهذا مهمل ومتروك، فيقولون:

- قياس العلة: ما كانت العلة فيه مناسبة، يعني وصفاً مناسباً.
- وقياس الشبه: ما كانت العلة فيه تستلزم المناسبة أو توهم المناسبة، ولكننا لا نجزم بحصول المناسبة فيها.
- أما قياس الطرد: فإننا نجزم بأنه لا مناسبة فيها.

وهناك تقسيم باعتبار النص على العلة أو على الوصف الجامع، هل يذكر الوصف الجامع في القياس أو لا يذكر؟ فهذا يقسمونه إلى:

- قياس في معنى الأصل، هذا لا يحتاج معه إلى ذكر العلة، نقول مثلاً: القرآن نص على أن حد الأمة -إذا زنت- نصف حد الحرة، وهو خمسون جلدة فقال:(فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ)[النساء: ٢٥]، ثم نقول والعبد في معنى الأمة لا نحتاج إلى أن نقول الجامع بينهما ما هو؟ هل هو الرق أو غير هذا الوصف، وصف آخر، وإنما نقول هذا في معناه لعدم الفارق بينهما، كذلك حينما نلحق مثلاً الأرز بالبر يمكن أن نتجاهل العلة ولا ننظر إليها، ونقول: لا فرق بين الأرز، وبين الأصناف الأربعة المذكورة في الحديث، ليس هناك فرق، إذن هو مثلها تماماً في حرمة المفاضلة، هذا يسمونه قياس في معنى الأصل.
- النوع الثاني: هو قياس علة، هو الذي ننص فيه على العلة، أي تُذكر فيه العلة وتكون العلة ظاهرة فيه.
- القسم الثالث: قياس دلالة، هو الذي لا تذكر فيه العلة، وإنما يذكر فيه دليل العلة، أو يشار فيه إلى التلازم بين الأصل والفرع في الوجود وفي العدم.

ثم إنهم يجعلون قياس الشبه جزءاً من قياس الدلالة، يجعلون قياس الشبه داخلاً في قياس الدلالة، وهذا هو الذي فعله أبو إسحاق الشيرازي في اللمع وفي شرحه، والمصنف نفسه في البرهان قال: إن قياس الشبه هذا قد يكون ملحقاً بقياس الدلالة، وقد يكون ملحقا بقياس العلة.

لكن لعلنا نأخذ ما ذكره المصنف هنا ونعتني به ونكتفي به، فيكون قد ذكر ثلاثة أقسام من أقسام القياس، وإن كان مورد التقسيم ليس واحداً إلا إذا نظرنا إلى ترتيبها في القوة.

إذا كان المقصود ترتيبها في القوة فنعم، أقواها: قياس العلة، ثم قياس الدلالة، ثم قياس الشبه، وهذا الكلام أشار إليه المصنف في آخر كلامه، فإنه أشار إلى أن تقسيمه هذا، تقسيم للقياس من حيث قوته ومرتبته.

وهو قد ذكر في البرهان قسمين آخرين أعلى من هذه الأقسام الثلاثة، هو قد ذكر ثلاثة أقسام هنا: هي قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه، وهناك ذكر خمسة أقسام يعني زاد قسمين:

- الأول: هو قياس الأولى، ما يعرف بقياس الأولى أو يسميه الأكثر بفحوى الخطاب أو التنبيه، هذا القسم الأول.

- القسم الثاني: قال هو المنصوص على علته.
فهنا لم يذكر هذين القسمين، كأنه أراد أن يسير على مصطلح من يقول: إن هذه ليست من أقسام القياس؛ لأنها لا تقبل الخلاف، وإنما الخلاف في هذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها على أي حال هو سيذكر التعريف الآن وسنسمع تعريفه لكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة، لكن أردت أن أبين أن طرقهم في التقسيم تختلف، فبعضهم ينظر إليها من حيث القوة فيرتبها إلى خمسة أقسام، ويدخل فيها ما نعرفه بمفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب، ومنهم من لا يدخل هذا في الأقسام ويعد ما عداه، ومنهم من ينظر إلى مناسبة العلة وعدم مناسبتها، فيتغير التقسيم تبعا لمقصد مَنْ قَسَّمْ.
قال المصنف -رحمه الله تعالى: (فَقِيَاسُ الْعِلَّةِ : مَا كَانَتْ الْعِلَّةُ فِيهِ مُوجِبَةً لِلْحُكْمِ ، وَقِيَاسُ الدَّلالَةِ : هُوَ الاسْتِدْلالُ بِأَحَدِ النَّظِيرَيْنِ عَلَى الآخَرِ ، وَهُوَ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ دَالَّةً عَلَى الْحُكْمِ وَلا تَكُونَ مُوجِبَةً لِلْحُكْمِ.)
أولاً: قياس العلة
بدأ في تعريف كل قسم فعرف قياس العلة عنده بأنه: (ما كانت العلة فيه موجبة للحكم) فكأنه يقول قياس العلة عندي: ما قطعنا فيه بإلحاق الفرع بالأصل -أثبتنا الحكم للفرع فيه قطعاً-؛ لأن العلة موجبة للحكم، هذه العلة الموجبة للحكم قد تكون من باب مفهوم الموافقة، والشافعية: يسمونه قياساً يسمون مفهوم الموافقة قياس الأولى، ويسمونه القياس الجلي أحياناً.
ومثاله: قياس ضرب الوالدين على التأفف منهما، الله جل وعلا قال:(فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ)[الإسراء: ٢٣]، قالوا: لو قسنا الضرب وقلنا مادام نهى عن التأفف فالضرب مثله من باب أولى محرم، يقولون: هذا نوع من القياس فهذا قياس موجب، يعني لا يمكن أن يقبل فيه الخلاف وإن خالف فيه بعض الظاهرية، خالفوا فيه ظاهرياً، وإلا فالحكم موافقون عليه، ولكنهم يقولون: ما استفدناه من قوله تعالى(فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ).
هذا تكون العلة فيه دالة على الحكم قطعاً، هذا النوع من القياس، قال: هو قياس العلة، والحقيقة: أن قياس العلة أوسع من هذا يعني: كل ما صرح فيه بالعلة سواءً نص عليها الشرع أو استنبطها المجتهدون يسمى عند أكثر الأصوليين قياس علة، لكن المصنف هنا كأنه أراد أن يخص القياس الجلي أو قياس الأولى أو القياس المنصوص على علته يخصه باسم ويسميه قياس العلة وما عداه يعطيه اسما آخر.
فإذن قياس العلة في تعريفه الحقيقي: هو ما كان الجامع فيه بين الأصل والفرع علة، إما منصوص عليها وإما مستنبطة، يعني: يشمل المنصوص عليه والمستنبطة.
المصنف هنا يقول: ما كانت العلة فيه موجبة للحكم، والعلة الموجبة للحكم يمكن أن تَصْدق على العلة المنصوص عليها نصا، كقوله -صلى الله عليه وسلم- مثلاً في الهرة (إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات)، فقالوا: قول الرسول -صلى الله عليه وسلم: (إنها من الطوافين والطوافات) دليل على أن كل ما يطوف عليها من الدواب والحشرات ليس بنجس؛ لأنه يصعب التحرز منه، فتدخل الفأرة مثلاً تقاس عليها، ويقال: بأنها ليست بنجسة، يعني سؤرها ولعابها ليس بنجس فلو أكلت من الشيء فلا نقول: إنه تنجس ألحقوها بالهرة؛ لأنه قد نص على العلة، وقال: لأنها (من الطوافين عليكم والطوافات) فكأنه يقول: كل ما يطوف عليكم من الأشياء الأليفة والتي يصعب التحرز منها ليس الأصل فيها النجاسة، بل هي طاهرة ما لم تتنجس بعارض آخر قبل الوقوع في الطعام أو قبل دخولها الولوغ في الطعام أو قبل أن تمر بالشراب وما أشبه ذلك.
فهذا القسم الأول قال: نسميه قياس العلة، أيضاً هنا ملحظ على قوله: (ما كانت العلة فيه موجبة للحكم) جمهور العلماء لا يقرون القول بأن العلة موجبة للحكم لماذا؟
يقولون: لأن الذي أوجب الحكم هو الله -جل وعلا- والعلة كاشفة ومعرفة فقط، هي تعرف الحكم وليست هي الموجبة أو الموجدة للحكم؛ ولهذا لا يستحسنون تعريف المعتزلة لها بأنها الباعث على الحكم، يقولون: الشرع ما فيه شيء يبعثه على أن يُشرع هذا الحكم؛ فلهذا عبروا عنها كثيرا بالعلامة أو بالمُعَرِّفْ.
بعضهم توسط حينما تكلم عن العلة وتعريفها، قال: أنا أعبر بتعريف يصلح أن يعرف به المعتزلي ويصلح أن يعرف به غيره من أهل السنة، فقالوا: « هي الوصف الظاهر المنضبط الذي علق الله الحكم عليه أو رتب الحكم عليه »، وصف ظاهر منضبط رتب الله الحكم عليه أو رتب الشارع الحكم عليه بمعنى أنه جعل الحكم مرتبطاً به إن وُجد وُجد الحكم، وإن انعدم انعدم الحكم، فلا يكون هو الموجب.
لكن هو في الواقع علامة ومعرف للحكم، قد يسمى باعثاً باعتبار أنه يبعث المكلفين على الانتفاع، وليس يبعث الشارع على أن يشرع، وقد يسمى علة من جهة أنه مقصود للشرع، يعني: هو مقصود الشارع، أن الشارع حينما شرع هذا الحكم قصد كذا، هذا القصد نحن نَعْرِفه إما بالنص عليه وإما بالمناسبة وإما بطرق أخرى لم يتعرض لها المصنف هنا، وإنما تعرضت لها الكتب الأخرى المطولة، يعني تعرضت لكيفية معرفة العلة.

إذن المصنف يقول: إن قياس العلة هو ما كانت العلة فيه موجبة للحكم، فظاهر كلامه يقول: إن قياس العلة عنده هو ما كانت العلة فيه منصوصة أو كان الحكم فيه ثابتاً من باب أولى، هذا يسميه قياس علة.

ثانياً: قيـاس الدلالة

أما قياس الدلالة: فقد ذكر تعريفاً يقرب من تعريف غيره من الأصوليين، فقال: (قياس الدلالة: هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر) هذا عند كثير من الأصوليين هو أحد أنواع قياس الدلالة، وقد يكون هو أشهرها وأكثرها تداولاً.

ما مثال قياس الدلالة؟ يعني -قياس العلة عرفناه حينما ينص على العلة ونلحق فرع بأصل في هذه العلة، والأمثلة ذكرناها قبل قياس النبيذ أو أي مسكر على الخمر وقياس الأرز على البر هذه كلها من قياس العلة قياس الفأرة على الهرة، أيضا هو قياس على علة منصوصة- لكن قياس الدلالة ما مثاله؟

هو قال قياس الدلالة هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، هذا مثل قول الفقهاء مثلاً في النصراني يقولون عنه: صح طلاقه فيصح ظهاره، يعني إذا وقع خلاف في أن النصراني هل ينعقد الظهار منه لو قال لزوجته أنت علي كظهر أمي ثم أتونا وتحاكموا إلينا هل نحكم بينهم بمثل ما نحكم فيه بين المسلمين أو نقول هذا ليس بمسلم فلا نطبق عليه هذا الحكم؟ قالوا: ما دمنا نصحح نكاحه ونصحح طلاقه فلنصحح ظهاره فالظهار نظير الطلاق، صح طلاقه فيصح ظهاره.

هذا نوع من الاستدلال على العلة، يعني: هو هنا لم يذكر العلة وإنما ذكر تشبيه حكم بحكم أو شبه الظهار بالطلاق وقال مادام أن الطلاق يصح فالظهار مثله.

هذا كثير في كتب الفقهاء وبعض طلاب العلم حينما تقول: ما مثال قياس الدلالة؟ يقول: التمثيل له صعب ما ورد له إلا مثال أو مثالين لا..! الأمثلة كثيرة جداً:

- إذا عددنا الحكم لأحد النظيرين بالآخر هو تعريف قياس الدلالة أو هو جزء من قياس الدلالة، كما يقوله الأكثر فمعنى هذا أن كثيراً من كلام الفقهاء هو من هذا النوع، قياس الدلالة.

- كذلك قد نستدل بالشيئين المقترنين بوجود أحدهما على وجود الآخر، نستدل مثلاً بوجود الكفارة على وجود الدية نقول: من وجبت عليه دية الخطأ وجبت عليه كفارة القتل إذا وجبت عليه؛ لأن الله تعالى قرن بينهما فهما عند العلماء سواء؛ فلهذا يقولون: من وجبت عليه دية القتل الخطأ وجبت عليه الكفارة، فلا يمكن أن نوجب الكفارة ولا نوجب الدية أو نوجب الدية ولا نوجب الكفارة، هذا أيضاً استدلال بأحد الشيئين على الآخر، أحد الشيئين المتلازمين.

- كذلك من أمثلته: الاستدلال على أن الوتر ليس بواجب بإنه يؤدى على الراحلة من غير حاجة إلى النزول، الاستدلال: جعلوا من خصائص السنة [النافلة] أنها تؤدى على الراحلة مع إمكان النزول عنها والصلاة إلى القبلة، فقالوا: مادام أن الوتر يؤدى على الراحلة مع إمكان النزول من غير مشقة، فهذا دليل على أنه ليس بفرض وليس بواجب وإنما هو سنة.

- كذلك سجود التلاوة، استدلوا على سنيته بأنه يؤدى على الراحلة من غير عذر، يعني هناك من يقول إن سجود التلاوة واجب، فالذين قالوا إنه سنة، يقولون: نحن نستدل عليه بقياس دلالة، كيف تصوغونه؟ قالوا: إنه يؤدى على الراحلة من غير عذر، فهذا دليل على أنه مندوب -قياساً على المندوبات الأخرى التي تصلى على الراحلة- فليس بواجب، لو كان واجباً ما جاز أدائه على الراحلة مع إمكان النزول، هناك فرق بين رواحلهم قديماً يمكن النزول عنها بسهولة، بينما رواحلنا الآن -إذا كانت طائرة- ليس بإمكانه أن ينزل ويصلي على الأرض، فالحكم لا تخلط هذا بذاك.

فهذا هو النوع الثاني وهو قياس الدلالة: نلحق أحد النظيرين بالآخر من غير أن نذكر علة، وإنما نلحق أحد النظيرين بالآخر أو نلحق أحد المتلازمين بالآخر، يقولون: العبد ما يجبر على ابتداء النكاح فلا يجبر على الطلاق، فهذا دليل لماذا؟ قالوا: كالحر في هذا، هو يشبه الحر؛ لأن هذين الحكمين متلازمان، فإذا لم نجبره على الابتداء لم نجبره على حَل النكاح وإنهائه، فهذا نوع من قياس الدلالة.

المصنف -رحمه الله تعالى- ذكر أو أشار إلى تعريف آخر قد يكون أجمع من تعريفه الأول، تعريفه الأول: ذكره بصورة مبسطة قال: (هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر)، لكن هو أشمل من هذا بدليل أنا قلنا قد نستدل بالخصيصة بخاصية الشيء عليه، كما استدللنا بكون الوتر يؤدى على الراحلة على كونه غير واجب، فمن خصائص الصلاة الواجبة أنها لا تؤدى على الراحلة فعرفنا أن الوتر ليس بواجب لما وجدت فيه خصيصة تخالف خصيصة الواجب.

المصنف هنا قال: (وهو أن تكون العلة دالة على الحكم، ولا تكون موجبة للحكم) كأنه أراد أن يشرح هذا بأوسع (أن تكون العلة دالة على الحكم، ولا تكون موجبة للحكم) أراد أن يفرق بينه وبين قياس العلة عنده؛ لأنه

قال هناك: العلة موجبة للحكم، بمعنى: أنها علة جامعة إما منصوص عليها وإما متفق عليها، موجبة للحكم: يعني الحكم ملازم لها حتماً لا يتخلف عنها.

أما في قياس الدلالة فليست هناك علة مذكورة منصوص عليها في قياس الدلالة، وإنما يذكرون ما يدل على العلة، ولا يذكرون العلة نفسها.

هذا التعريف قد يكون أراد به أن يغاير أو يبين الفرق بين هذا النوع والنوع الذي قبله على طريقته هو.

ثالثاً: قيـاس الشبه

النوع الثالث: قياس الشبه، قال المصنف -رحمه الله تعالى: وَقِيَاسُ الشَّبَهِ: هُوَ الْفَرْعُ الْمُتَرَدِّدُ بَيْنَ أَصْلَينِ ، وَلا يُصَارُ إِلَيْهِ مَعَ إِمْكَانِ مَا قَبْلَهُ)

ذكر المصنف هنا قياس الشبه، وتعريفه فيه شيء لابد من التسامح في العبارة، فالمختصرات لابد فيها من التسامح في العبارة؛ لأنهم قد يحذفون بعض الكلمات للعلم بها، فقالوا: قياس الشبه هو الفرع، أي ناظر في هذا يقول: كيف نقول قياس الشبه هو الفرع!! القياس: عرفناه بأنه إلحاق الفرع أو رد الفرع إلى الأصل، فهو مراده هنا: إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بأكثرهما شبهاً به، هذا هو التعريف الواضح، يعني إذا كان عندنا فرع يتردد بين أصلين، وحكم الأصلين مختلف هل نلحقه بهذا الأصل أو بذاك الأصل؟ فوجدناه يشبه هذا في صفتين ويشبه ذاك في أربع صفات نلحقه بما هو أكثر شبهاً به، هذا هو تعريف كثير من الأصوليين لقياس الشبه، وبعضهم يجعل قياس الشبه أعم من هذا وأشمل، لكن لعلنا نكتفي بهذا طلباً للاختصار.

يقول: (هو الفرع المتردد بين أصلين) أراد أن يقرب للأذهان فقط، وليس مراده هنا الحد بمعناه الصحيح؛ ولهذا الشراح والذين نظروا في هذا الكتاب كلهم قالوا: هو إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بأكثرهما شبهاً؛ لأن قياس الشبه هو نوع من القياس فلابد أن يأخذ صفات القياس.

فإذن تعريف قياس الشبه: هو إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بأكثرهما شبهاً.

ما مثاله؟ قالوا: مثاله أن المذي وهو سائل يخرج من الإنسان قبيل الشهوة متردد بين أن يلحق بالبول فيكون نجساً، وبين أن يلحق بالمني فيكون طاهراً -عند من يرى أن المني طاهراً- فلهذا قالوا: هو متردد بين هذين الأصلين، فالذين ألحقوه بالبول، قالوا: هو أكثر شبهاً بالبول -يشبه البول في صفات أكثر-؛ فلهذا نلحقه بالبول، ونقول: هو نجس، لماذا يكون ملحقاً بالبول؟ قالوا: لأنه لا يتكون منه الولد؛ ولأنه يخرج مع مخرج البول نفسه؛ فيلحق بالبول فيكون نجساً، وبهذا يقولون: يجب غسله إذا أصاب الثياب.

بعضهم قال: هو ملحق بالمني، وقالوا: لأنه لا يخرج إلا مع الشهوة، فهو يشبه المني فيلحق بالمني فيكون طاهراً، فهذا النوع من القياس سواءً أخذنا بقول هؤلاء أو بقول هؤلاء هو قياس شبه.

بعضهم يسمى هذا قياس غلبة الأشباه، يقول: هذا اسمه قياس غلبة الأشباه، وليس بقياس الشبه ويذكر تعريفاً آخر لتعريف الشبه.

كذلك من أمثلته يقولون: إن العبد القن المملوك - متردد بين أن يلحق بالبهيمة أو يلحق بالإنسان - إذا جنى عليه جان، وأصبحت قيمته كبيرة، أكثر من الدية، هل نلحقه بالمملوكات من حيوان وغيره؟ ونقول: تَثْبُتْ قيمته بالغةً ما بلغتْ حتى لو بلغت أربع ديات من ديات الحر؟ هذا قال به بعضهم، وبعضهم قال: لا..، هو أشبه بالحر؛ لأنه مسلم مكلف مخاطب بالعبادات؛ فلهذا هو أشبه بالحر فنلحقه بالحر ونوجب فيه ما نوجب في الحر، نلحقه بالحر في التملك، في تملك ما على ظهره من الثياب، وما أشبه ذلك.

إذن العبد في المسائل المختلف فيها التي تتعلق بالعبد، هل نلحقه بالحر، أو نلحقه بالمملوكات؟ من قاسه على الحر فقياسه قياس شبه، ومن قاسه على غيره من المملوكات فكذلك قياسه قياس شبه؛ لأن هذا فرع تردد بين أصلين، فألحقناه بأقربهما شبهاً.

شروط القياس

قال المصنف: (وَمِنْ شَرْطِ الْفَرْعِ أَنْ يَكُونَ مُنَاسِبًا لِلأَصْلِ .
وَمِنْ شَرْطِ الأَصْلِ أَنْ يَكُونَ ثَابِتًا بِدَلِيلٍ مُتَفَقٍ عَلَيْهِ بَيْنَ الْخَصْمَينِ .
وَمِنْ شَرْطِ الْعِلَّةِ أَنْ تَطَّرِدَ فِي مَعْلُولاتِهَا فَلا تَنْتَقِضُ لَفْظًا وَلا مَعْنًى .)

انتقل بعد هذا إلى شروط القياس وآثر أن يذكر بعض هذه الشروط فذكر لكل ركن من أركان القياس شرطا واحداً، فقال: (من شرط الفرع أن يكون مناسباً للأصل) والمناسبة هنا المقصود بها: الموائمة أو المشابهة، لكنه لم ير أن يعبر بالمشابهة؛ حتى لا يقال إنه لابد أن يكون شبيهاً له أو مثيلاً له، حتى لا ينصرف الذهن إلى التشابه في الشكل، فعبر بالمناسبة؛ لأنه يمكن أن يكون قريباً أو ملائماً للأصل.

قال: (من شرط الأصل أن يكون ثابتا بدليل متفق عليه بين الخصمين) فالأصل: لابد أن يكون ثابتاً بدليل اتفق الخصمان عليه، أما كونه ثابتاً بالدليل فهذا لا خلاف فيه، وأما شرط الاتفاق بين الخصمين أو زيادة: الاتفاق بين الخصمين، فهذا رأي للمصنف.

بعض العلماء يقولون: إذا ثبت الأصل بدليل لا يهمنا مخالفة من خالف، فمثلاً يقولون: ثبت عندنا نجاسة سؤر الكلب لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- أمر بغسل الإناء من ولوغه سبعاً؛ فلنا أن نقيس على الكلب، الخنزير مثلاً من النجسات نقيسه عليه، ولو خالف الإمام مالك، وقال: أنا لا أوافق على أن سؤر الكلب نجس، لا يهمنا خلافه؛ لأنه ورد فيه نص.

ومن العلماء من قال: ليس لك أن تستدل بالقياس على من يخالفك في حكم الأصل، بل لابد أن يكون حكم الأصل محل وفاق بين المتناظرين أو بين المجتهدين، إذا أراد أحدهما أن يستدل على الآخر بالقياس، أما إذا أراد أن يستدل لنفسه بالقياس فلا بأس أن يستدل به ولو خالفه من خالف؛ لأن هناك فرق بين أن تستدل أنت بالقياس لنفسك لتصل إلى الحكم وبين أن تستدل لإقناع خصمك، إذا كان استدلالك لإقناع الخصم لابد أن يكون الخصم موافقاً على حكم الأصل أما إذا قلت سؤر الكلب نجس ونقيس الخنزير على الكلب، فقال: من قال لك أن سؤر الكلب نجس؟ أنا عندي أن سؤر الكلب ليس بنجس، فكيف تأتي وتقيس الخنزيرعليه؟ هذا لا تستطيع أن تستدل عليه بالقياس حتما إذا كان يخالفك في حكم الأصل.

فالشرط الذي ذكره هنا مقبول إذا كان في حكم المناظرة بين خصمين وأما من باب الاستدلال للمجتهد باب النظر للمجتهد فله أن يستدل ولو كان الخصمان مختلفين في الحكم.

ثم قال:(ومن شرط العلة أن تطرد في معلولاته) ما معنى اطراد العلة؟ معنى اطراد العلة أن يوجد الحكم كلما وجدت.

عكس الاطراد: النقض، أن تنتقض العلة، كيف تنتقض العلة؟ أن توجد العلة ولا يوجد الحكم، نقول العلة هنا منتقضة، ما مثال العلة المطردة؟ وما مثال العلة المنتقضة؟

مثال العلة المطردة: حينما نقول علة القصاص مثلاً القتل عمداً عدواناً، هذه الصفات الثلاثة إذا وجدت وجد القصاص، فحينئذ نقول: هذه علة مضطردة كلما وجد القتل عمداً عدواناً حكم بالقصاص.

لكن ما مثال العلة المنتقضة؟ قالوا: لو عللنا القصاص بالقتل فقط من غير أن نصفه بكونه عمداً؛ فإن هذه العلة منتقضة، يقال: القتل يحصل من صاحب الحق مثلاً فلا يوجب قصاصاً، أو يحصل للصائل المعتدي فلا يجب القصاص، أو يحصل للمعتدين لدفعهم سواءً كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ولا يحصل قصاص، فكيف تقولون: إن القتل هو علة القصاص؟ العلة هنا تكون منتقضة، بمعنى أنه وجد القتل ولم يوجد القصاص، أو ولم يحكم بالقصاص، بل القائم بالقصاص؛ الدولة المسلمة تعين من يقوم بالقصاص، لا يستطيع الولي أن يمارس القصاص بنفسه وإنما تقتص له الدولة بواسطة شخص معين، هذا الشخص الذي يقتل القاتل هل نقتص منه؟ أبداً ما نقتص منه مع أنه قد قتله، فهذه العلة منتقضة بمعنى: أنها وجدت ولم يوجد الحكم هذا الانتقاض اللفظي، المصنف قال (فلاتنتقض لفظاً ولا معنىً)

أما الانتقاض المعنوي: فهو الذي يعرف بعدم الانعكاس حينما لا تنعكس، تتطرد ولكنها لا تنعكس، كيف نعرف عدم الانعكاس؟

قال: لو عللنا جواز الفطر في السفر بالمشقة، فإننا نقول هذه العلة منتقضة معنىً ،كيف تنتقض؟ قال من حيث المعنى تنتقض، كيف هذا؟ قال: إنها قد توجد ولا يوجد الحكم، وقد تنعدم ويوجد الحكم، والذي يهمنا هو انعدامها مع وجود الحكم، مثل ماذا؟ يمثلونه قديماً يقولون: مثل الملك المُرَفه الذي عنده وسائل ترفيه فهذا السفر ما يشق عليه، ومع هذا يجوز له الفطر، الآن -الحمد لله- السفر في كثير من الأحيان ما يكون فيه مشقة، ومع هذا يجوز الفطر للمسافر مثلاً بالطائرة، فالعلماء يقولون: بأنه يجوز الفطر للمسافر بالطائرة مع أنه ربما لا يشق عليه، بل الغالب أنه ما يشق عليه الصيام في مقصورة مكيفة فهنا المشقة غير موجودة مع أن الحكم وجد، هذا انتقاض للعلة من حيث المعنى.

كذلك لو عللنا الزكاة وقلنا: علة وجوب الزكاة هو نفع الفقراء مثلاً أو سد حاجة الفقراء، فيعترض علينا آخر ويقول: كيف تقولون هذا؟ ثم تقولون: إن الزكاة واجبة في الذهب والفضة، أما بقية الجواهر التي ليست بذهب ولا فضة وهي أغلى ثمناً من الذهب والفضة لا زكاة فيها، فحينئذ تكون العلة منتقضة من حيث المعنى، هذا نقض العلة من حيث المعنى.

هذان المثالان لنقض العلة من حيث المعنى، وأما الأول: انتقاضها لفظا وقوله لفظا يعني لفظا ومعنى، ليس المقصود أنها لفظا فقط وإنما لفظا ومعنى، وهنا معنى فقط.

إذن نحن الآن أخذنا شرط الفرع وشرط الأصل وشرط العلة، نأخذ شرط الحكم إن شاء الله تعالى

قال المصنف -رحمه الله تعالى: (وَمِنْ شَرْطِ الْحُكْمِ أَنْ يَكُونَ مِثْلَ الْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ ، وَالْعِلَّةُ هِيَ الْجَالِبَةُ لِلْحُكْمِ ، وَالْحُكْمُ هُوَ الْمَجْلُوبُ لِلْعِلَّةِ .)

كعادته -مثل ما ذكر هناك شرطاً واحداً لكل واحد من أركان القياس- قال: (ومن شرط الحكم) وهو ينبه إلى أن هناك شروطا أخرى لكل فرع من هذه الفروع؛ لأنه قال: (من) و"من" للتبعيض قال: (ومن شرط الحكم أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات، أي في الوجود والعدم) هذه العبارة المقصود بها: أن العلة لابد أن تكون مشابهة للحكم في النفي وفي الإثبات، فإن كانت منفية، فالحكم يكون منفياً وإن كانت مثبتاً، فالحكم يكون مثبتاً أو بعبارة أخرى في الوجود والعدم، فحينما تكون العلة عدمية يمكن أن يكون الحكم عدمياً وحينما تكون العلة وجودية يكون الحكم وجودياً، وبعض الشراح ربما غفل عن مراد المصنف هنا.

هذا الشرط قاله المصنف وهو محل خلاف بين العلماء- فجزء منه هو محل خلاف- يعني: كون العدم يعلل بالوجود أو يعلل بالعدم، هذا يحكي الآن بالاتفاق عليه، أن الوجود يعلل بالوجود والعدم يعلل بالعدم ولكن الوجود لا يمكن أن يعلل بالعدم، ما نقول وجد هذا الشيء لعدم كذا، هذا قاله كثير من العلماء، وقالوا: إن الوجود لا يمكن أن يعلل بالعدم، أما الوجود بالوجود والعدم بالعدم فهذا أمره سائغ.

المصنف هنا يقول: إنه يعلل الوجود بالوجود والعدم بالعدم، ويقول: إنه لابد من التساوي بينهما، ما معنى هذا الكلام؟ معناه أننا حينما نذكر علة وجودية هذا الحكم وجد أو هذا الفرع وجد فيه الوصف الفلاني فيوجد فيه الحكم الفلاني، انعدم فيه الوصف الفلاني ينعدم فيه الحكم:

- لو قيل ما رأيكم في التيمم بالمسك- بتراب المسك- فلو قال قائل هذا ليس بتراب فلا يجوز التيمم به، تجد هنا الحكم عدمي، معنى عدمي: يعني مسبوق بالنفي، والوصف الذي عللنا به أيضاً عدمي ليس بتراب.

- نقول مثلاً: العقد ليس بصحيح فلا تترتب عليه آثاره، فقولنا: ليس بصحيح هذا تعليل عدمي، وقولنا: في الحكم لا يترتب عليه الملك، أيضاً حكم عدمي فرتبنا العدم على العدم.

حينما نقول هذا عقد مكتمل الشروط والأركان فتترتب عليه آثاره، فالعلة وجودية والحكم وجودي، نقول: السرقة من الحرز علة للقطع، القطع وجودي، والسرقة وصف وجودي، هذا تعليل موجود بموجود.

كذلك مثلا قد نعلل الوجود بالعدم أحياناً عندنا التعليل بالشروط مثلاً: إذا انعدم الشرط انعدم الحكم المشروط به، هذا تعليل عدم بعدم، اختل الشرط فانتفى الحكم، وإذا انتفت الطهارة انتفت صحة الصلاة، هذا عدم بعدم.

ولكن حينما نعلل انعدام الحكم بوجود المعنى، كيف هذا؟ نقول: وجد المانع فانعدم الحكم، في الإرث نقول وجد الرق، هذا وجودي، وجد الرق فانعدم الإرث هنا عللنا العدم بالوجود.

إذا عللنا بالموانع نكون قد عللنا العدم بالوجود، وإذا عللنا بانتفاء الشرط أي شيء معلل بانتفاء الشرط نقول انعدم الشيء لانعدام شرطه، عللنا العدم بالعدم فاتفق الحكم عدمي والعلة عدمية، مثال الوجودية مع الوجودية عرفناه، مثال الوجودية مع العدمية قلنا وجد المانع فانعدم الحكم، الحكم هنا عدمي والعلة وجودية.

فهذا قول من يقول: إنه يمكن أن نعلل الوجود بالعدم والعدم بالوجود ولا إشكال، ولا يشترط هذا الشرط.

المصنف يقول: إذا كانت العلة وجودية يكون الحكم وجودياً، وإذا كانت العلة عدمية يكون الحكم عدمياً، ونحن ضربنا أمثلة لهذا.

زاد على هذا ثم قال: (فإن وجدت العلة وجد الحكم) يعني: كلما وجدت العلة وجد الحكم، هذا هو الذي سميناه قبل بالاضطراد، فكلامه هنا لا يضيف جديداً، وإنما أراد أن يعلل، لماذا قلنا إن الحكم يتبع العلة أو يكون كل منهما بصفة واحدة؟ العدمي بالعدمي والوجودي بالوجودي، فقال: إن هذا لأجل أن العلة هي متبوعة والحكم تابع، قال: إذا وجدت العلة وجد الحكم، والعلة هي الجالبة للحكم، كرر هذا كأنه يميل إلى تعريف العلة بأنها الباعثة على الحكم أو المثبتة للحكم، بينما -كما ذكرت لكم- الصحيح عند الجمهور: أن العلة ليست هي الجالبة للحكم، وإنما العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل على كونه مناطاً للحكم أو الوصف الظاهر المنضبط الذي علق الشارع الحكم عليه أو رتب الحكم عليه، وليست هي الجالبة بعينها استقلالاً، ولكن الشارع جل وعلا هو الذي جعلها علامة على هذا الحكم وجعل وجودها دليلاً على وجود الحكم.

قال: (والحكم هو مجلوب للعلة) هذا كأنه يقول: الحكم هو المعلول، والعلة متبوعة وليست تابعة.

هذا خلاصة كلام المصنف، والكلام في باب القياس طويل جداً ومن الصعب أن يحصر في صفحة واحدة أو صفحتين، كما فعل المصنف هنا ومن الصعب أيضاً أن يحصر في محاضرة واحدة كما فعلنا نحن، ولكن هذه نبذة يسيرة عنه، ولعل الإخوة يرجعون إلى المطوَّلات أو إلى الكتب الحديثة لإيضاح ما يغمض عليهم في ذلك.

الأخت الكريمة تقول: ما هو أفضل وأيسر كتاب في توضيح القياس وأقسامه؟ وهل لنا نحن أن نقيس الأمور أم هذا للعلماء فقط؟

تقول: بالنسبة لقياس الشبه هل للإنسان الحرية في اختيار الحكم في قياس الشبه؟

قضية أن أي إنسان يختار أن يأخذ بهذا أو بذلك هذا غير وارد، وليس له الحرية إلا إذا كان عالماً مجتهداً، كذلك ليس لأحد أن يقيس إلا إذا بلغ رتبة الاجتهاد وألمَّ بالأدلة، وذلك لأن القياس دليل متأخر عن النصوص وعن الإجماع فلا يلجأ إلى القياس مع وجود النص؛ ولهذا وضعوا قاعدة "لا قياس مع النص" فإذا كان الإنسان ما يعرف النصوص ولم يحط بها خبراً فكيف يبادر بالقياس ويترك النصوص الصريحة؟ لا شك أن هذا من الخطأ الكبير الذي قد يوقع الإنسان في مخالفة الإجماع ومخالفة النصوص القطعية فهذا أمر مستبعد نهائياً.

أما السؤال عن أفضل كتاب في شرح القياس فأنا أحيل إلى الكتب الحديثة فغالباً تكون أقرب إلى المبتدئين ويكون المبتدئ أقدر على استيعابها، ونحن في أكثر من مناسبة ذكرنا جملة من كتب أصول الفقه التي كتبت في هذا العصر وكتبت بأسلوب يناسب المبتدئين غالباً مثل: أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، والوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان، وأصول الفقه لأبي النور زهير، وأصول الفقه لأبي زهرة وغيرها الكثير، هذه الكتب الحديثة أقرب إلى فهم الناس اليوم، ولكن لا ينتظر من يكتفي بها أنه سَيُلِم بجميع جوانب القياس، وإنما هي تفتح له المجال ليقرأ ما هو أوسع منها، وليدخل في عمق كتب أصول الفقه حتى يتبين له كيفية إجراء القياس، ويركز أيضاً على شروط القياس، ينبغي أن يركز الإنسان على حروف القياس؛ لأن كل دليل لابد له من شروط للعمل به فلابد من الانتباه لهذا، ومن أهم هذه الشروط أن لا يعارض نصاً صريحاً، فأما إذا عارض النص الصريح، فإنه لا يقبل؛ لأنهم يقولون: "لا قياس مع النص" والمقصود: النص الصريح الذي لا يقبل تأويلا.

السلام عليكم، بالنسبة للتعليل بالمشقة في السفر هل هي علة غير مضطردة فيكون الوصف الظاهر المنضبط هو السفر؟

تكلم الشيخ عن المشقة في السفر أنها منتفية ذكرها من القياس أو ما فهمت الموضوع وأشكل عليّ؟

السؤال الثاني: التعارض بين الأدلة راجعت الدرس وأشكل عليّ، أنه في حالة التعارض نجمع أول شيء والثانية الترجيح والثالثة النسخ، فهل الترجيح هو النسخ نفسه يعني أرجح أو أنسخ واحد أو أن الترجيح شيء والنسخ شيء آخر؟

السلام عليكم، استشكل عليّ بعض الدروس في المادة وأتمنى لو فضيلتكم تكرم وينزل لنا ملزمة بأسلوبه من كتابته؟

الشيخ -إن شاء الله تعالى- يرى الموضوع وإن كان مناسبا لن يقصر الشيخ -بإذن الله- في هذا الموضوع

تسأل عن التعليل بالمشقة تقول: إنكم قلتم أنه غير مضطرد، نعم إذا نظرنا إلى كلام الفقهاء نجد أن الذي يعلل بالمشقة ما يطردها، وإنما يقول: إن الفطر يجوز حتى ولو لم توجد مشقة، لماذا؟ يقولون:

- نحن نعلل بالمظنة، يعني بما هو مظنة المشقة بما يتوقع أنه تحصل فيه مشقة فهذا مظنة المشقة هو السفر.

- وأما لو عللنا بالمشقة نفسها فنحن بين أمرين إما أن نطرد العلة، ونقول: من شق عليه الصوم فليفطر ومن لم يشق عليه فلا يجوز له الفطر بل يحرم، وحينئذ نقع في مخالفة الاتفاق أو الإجماع، فإن العلماء والفقهاء المتقدمين كلهم يقولون: إن السفر علة للفطر حتى ولو لم يشق عليه الصيام فيجعلون مجرد السفر علة؛ لأن الشارع ربطه بالسفر يعني جعل الحكم مرتبطاً بالسفر. أما لو عللنا بالمشقة فيقولون: هذه المشقة علة غير منضبطة بمعنى أنها تختلف من فرد لآخر، يصبح كل شخص له حكم مستقل، والشرع دائماً يعمد إلى توحيد الناس في الحكم وجعل الحكم مطرداً في جميع الناس، حتى لا يتهم الفقيه بمحاباة هذا أو ذاك ويقولون: أجاز لفلان أن يفطر ولم يجز لفلان، فالشرع يسعى إلى توحيد الناس أمام التكليف، وليس معنى هذا أنهم جميعاً سيكونون سواءً، لكن الأصل فيه هو كذلك.

فالذي علل بالمشقة إذا قال العلة هي المشقة ثم جاء وقال: من لم يشق عليه، وهو مسافر في الطائرة إلى أمريكا يجوز له أن يفطر، هذا انتقض، من حيث المعنى ما وجدت، المشقة معنى، يعني لم يرد لفظ المشقة هنا، فمعنى هذا أنه نقض علته، وأصبحت العلة باطلة، فهذا معنى قولهم لو عللنا بالمشقة سوف تنتقض؛ لأننا سنجيز الفطر لمن ليس عنده مشقة وإلا خالفنا الإجماع وخالفنا النص.

يقول: التعارض بين الأدلة، قال أولاً: يجمع بين الأدلة، ثانياً: الترجيح، ثم بعد ذلك النسخ، وأشكل عليه حكم الترجيح والنسخ؟

لا..، هو الترتيب الطبيعي أن يبدأ أولاً بالجمع بين الأدلة إذا أمكن، ثم إذا لم يمكن الجمع فيتجه إلى القول بالنسخ إذا أمكن النسخ بمعرفة التاريخ، ومعرفة المتقدم من المتأخر فليلجأ إليه، ثم إذا لم يتمكن من هذا وبقي الأمر

ولم يعرف التاريخ- التاريخ غير معروف- ما يعرف المتقدم من المتأخر فحينئذ يلجأ إلى الترجيح بين النصين المتعارضين بطرق الترجيح المختلفة، وهذه خصها العلماء بمؤلفات مستقلة.

في ختام هذا الدرس، أولاً: أنصح بالقراءة في الكتب الحديثة وعرض ما يشكل على بعض المتخصصين، الأسئلة التي نريد الجواب عليها في الدرس القادم إن شاء الله تعالى ويتعلق بهذا الدرس:

السؤال الأول: اذكر أركان القياس مع التطبيق على المثال يعني مع ذكر مثال للتطبيق عليه؟

السؤال الثاني: ذكرنا أن العلة لابد أن تطرد، فما معنى اطراد العلة؟

الدرس الثاني عشر
باب الحظر والإباحة

بِسْمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحيمِ. الحمدُ للهِ رَبِّ العَالمِينَ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد كان حديثنا في الدرس الماضي عن القياس، وقلنا إنما كتبه المصنف -رحمه الله- إنما هي كلمات موجزة عن القياس، تناولت تعريف القياس وإشارة إلى تقسيماته أو بعض التقسيمات له، ثم تكلم عن شرطاً واحداً لكل ركن من أركان القياس الأربعة، وقد زدنا في أثناء الشرح بعض المعلومات البسيطة التي نرى أنها من الضروري أن يحيط بها دارس هذا الكتاب، فتحدثنا عن أركان القياس الأربعة وضربنا مثالاً أو مثالين، وطبقنا عليهما هذه الأركان، ثم تكلمنا عن الحجية وقلنا إن القياس حجة عند جماهير العلماء، وذكرنا طرفاً من الأدلة التي ذكروها على حجيته، ثم تناولنا ما قاله المصنف من التقسيم، وشرحنا مراده بقياس العلة وقياس الدلالة وقياس الشبه، ثم أشرنا إشارات بسيطة إلى أن هذا التقسيم ليس تقسيماً جامعاً وحاصراً لكل أنواع القياس؛ لأن القياس يُقسم باعتبارات متعددة.

وقد يقسم القياس من حيث قوته وجلائه إلى جلي وخفي.

وقد يقسم القياس من جهة مناسبة العلة التي يعلل بها، أو ظهور هذه المناسبة إلى: قياس مناسبته ظاهرة، ويسمى: قياس المعنى أو قياس العلة، وقياس مناسبته مترددة، يعني: يحتمل أن تكون هذه العلة مناسبة أو ليست مناسبة، وهذا هو الذي عرف بقياس الشبه، وقياس نجزم بأنه لا مناسبة في علته، وهو الذي يعرف بقياس الطرد، وهو باطل عند جماهير العلماء لا يستدل به.

أما المصنف فقد ذكر ثلاثة أقسام للقياس من جهة قوته وترتيب هذه الأقيسة في القوة فجعل أقواها: قياس العلة ثم قياس الدلالة ثم قياس الشبه، وسكت عن قياس الطرد؛ لأنه ليس حجة عنده ولا عند جماهير العلماء.

كذلك أشرنا واكتفينا بما ذكره من شروط كل ركن من أركان القياس.

كنا قد طرحنا سؤالين على الإخوة، كان السؤال الأول: عن أركان القياس وكيفية تطبيقها على مثال من الأمثلة التي ذكرناها؟ وإذا كان أحد من الإخوان الحاضرين يمكن أن يعدد لنا أركان القياس ويطبقها على مثال واحد من الأمثلة لا بأس؟

الأصل والفرع والعلة والحكم هذه أركان القياس الأربعة، كيف تطبقها على مثال؟

مثال العملات الورقية يحرم بيعها بجنسه يحرم بيعها بجنسها مع التفاضل، قياساً؟

على الذهب والفضة

أين الأصل المقيس عليه الذي ورد فيه النص؟ الذهب والفضة، والفرع ما هو؟ العملات الورقية، والعلة؟ العلة هي الثمنية، أن كل منها أثمان للبضائع ومشتريات الناس، والحكم هو التحريم، تحريم بيعها بجنسها مع التفاضل، فهذه أركان القياس الأربعة، نشكر الأخ لأنه أراد أن يأتي بمثال جديد، وإن كان قد أشكل عليه أحياناً تطبيق الأركان على المثال.

السؤال الثاني: ما معنى اضطراد العلة؟

يوجد الحكم كُلَّمَا وجدته

أن يوجد الحكم كُلَّمَا وجدت العلة، إذا وجد الحكم مع العلة كُلَّمَا وجدت قيل اضطردت العلة، عكسه هو ما يعرف بالنقض هو أن يتخلف الحكم مع وجود الوصف الذي ندعي أنه علة، الوصف الذي يدعى كونه علة للحكم إذا تخلف في بعض الصور هذا يسمى نقضاً، والنقض عند كثير من العلماء مبطل للعلة إلا أن يتعذر عنه المستدل ويبين لماذا تخلف الحكم في هذه الصورة؟ إما لكونها مخصوصة ومستثناه بدليل يخصها، وإما لمعارضة علة أخرى أقوى منها في هذه الصورة، وإما لتخلف شرط من شروطها أو وجود مانع يمنع من عمل العلة ووجود حكمها، وهذا يعرف في الكتب المفصلة، يكفينا هنا أن نعرف أن من شرط العلة أن تضطرد بمعنى أن يوجد الحكم كُلَّمَا وجدت، وأنه إذا لم يوجد الحكم مع وجود العلة، تنتقض هذه العلة وتبطل، هذا القدر هو الذي ذكره المصنف وهو يكفي في مثل هذا المختصر وهذه العجالة.

وردت بعض الأجوبة بخصوص سؤالي الحلقة الماضيه، الأخ الكريم يقول: أركان القياس أولاً: الأصل، ثانيًا: الفرع، ثالثًا: العلة، رابعًا: الحكم، مثاله: تحريم شرب المشروبات التي تذهب العقل التي لم تعرف في زمن التشريع قياساً على الخمر، الأصل: الخمر، الفرع: المشروبات الجديدة، العلة: الإسكار، الحكم: التحريم.

هذا جواب نموذجي ما شاء الله.

إجابة السؤال الثاني: معنى اضطراد العلة: أن يوجد الحكم كُلَّمَا وجدت العلة، مثاله: السفر عِلَّة لقصر الصلاة فحيثما وجد السفر يستحب القصر في الصلاة الرباعية.

أركان القياس أربعة، كما ذكر الأخ الكريم، الأصل والفرع والحكم والعلة، والآية التي وردت قال الله -تعالى-:(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ(٩٠)) [المائدة: ٩٠]، ثم ذكر كيف قيس الخمر على هذه الآيات.

كذلك إجابة السؤال الثاني: اضطراد العلة أي: إذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انتفت العلة انتفى الحكم، وإذا كانت العلة مثبتاً كان الحكم مثبة، وإذا كان العلة منفيةً كان الحكم منفي

طبعًا الجواب الأول جواب صحيح وسليم، أما فيما يتعلق بالاضطراد فقد زاد عليه وهذا ليس اضطراداً فقط، بل هو اضطراد وانعكاس، يعني تكون العلة هنا مضطردة منعكسة، الاضطراد: هو وجود الحكم كُلَّمَا وجدت العلة، إلى هذا الحد يكفي أن توصف العلة بأنها مضطردة، أما ما ذكره من انعدام الحكم حين تنعدم العلة فهذا يسمونه الانعكاس، فالعلة حينما تكون مضطردة ومنعكسة يدور معها الحكم وجوداً وعدماً، هذه أكمل من العلة التي تكون مضطردة فقط، لكن الانعكاس عند جماهير العلماء ليس شرطاً في العلة، لماذا؟ قَالُوا: إنه ما يشترط أن ينعدم الحكم إذا انعدمت العلة؛ لأنه يمكن أن يوجد الحكم بعلة أخرى، فالاضطراد كافٍ، يعني: كون الحكم يوجد كُلَّمَا وجدت العلة هذا كافٍ في تصحيح العلة عندهم ويعني من هذه الحيثية، ولا يلزم أن تنعكس العلة بمعنى: أن ينعدم الحكم كُلَّمَا انعدمت، لماذا؟ قَالُوا: لأنه يمكن أن يوجد الحكم لعلة أخرى، فلا ينعدم، مثلاً قتل المسلم قد يكون بعلة القصاص، يعني قد يقتل قصاصاً، وقد يقتل لكونه زنى بعد إحصان، وقد يقتل لردته عن الإسلام بعد الاستتابة ثلاثة أيام، فحين إذن نقول: إنه لو تخلفت إحدى هذه العلل ربما يقتل بالعلة الأخرى، فلا يلزم أن تنعكس العلة، وإنما يكفي أن تضطرد.

الأخت الكريمة أجابت عن السؤال الأول: مثل الإجابة السابقة، ذكرت الأصل والفرع والعلة والحكم، إجابة السؤال الثاني: معنى اضطراد العلة: أن توجد العلة حيث يوجد الحكم، وأن يوجد الحكم حيث توجد العلة

أيضاً هذا فيه زيادة، يعني: الاضطراد هو فقط وجود الحكم مع وجود العلة، أما انعدامه فلا، لا يلزم.

الأخت الكريمة، ذكرت الأركان وأيضًا: بالنسبة للمثال، ذكرت قياس الأرز على البر في كونه لا يباع بجنسه مع التفاضل والنص وارد في البر: (البر بالبر مثلاً بمثل فمن زاد فقد أربى)، ثم ذكرت تفصيل بخصوص هذه المسألة، والجواب الثاني: المقصود باضطراد العلة ترددها أي وجود الحكم كُلَّمَا وجدت وعكسه النقض، أن توجد ولا يوجد الحكم فالعلة منتقضة

نعم، لكن فقط كلمة ترددها، التردد هذا غير صحيح أن نعبر بالاضطراد بأنه تردد، وإنما استمرارها كُلَّمَا وجد الحكم وجدت، يعني: أن يكون الحكم موجوداً كُلَّمَا وجدت العلة.

نشكر الجميع، شكراً جزيلاً على هذه الأجوبة ونسأل الله أن يجزيهم خير الجزاء، نبدأ يا شيخ كلام المصنف.

باب الحظر والإباحة

قال المصنف -رحمه الله- فيما يتعلق بالحظر والإباحة: (وأما الحظر والإباحة فمن الناس من يقول: إن الأشياء على الحظر إلا ما أباحته الشريعة، فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل على الإباحة يتمسك بالأصل وهو الحظر، ومن الناس من يقول: بضده وهو أن الأصل في الأشياء أنها على الإباحة، إلا ما حظره الشرع ومعنى استصحاب الحال الذي يحتج به أن يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي)

في هذا المقطع تكلم المصنف -رحمه الله- عن مسألتين بينهما ارتباط وثيق، المسألة الأولى:

عرفت عند أكثر علماء الأصول بحكم الأشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع، هكذا يعبر بعضهم، وبعضهم يقول: إن البحث في حكم الأشياء قبل ورود الشرع لا فائدة فيه؛ لأن الكلام الآن بعد ورود الشرع؛ فلهذا يقولون حكم الأشياء المنتفع بها التي سكت عنها الشرع، وهذا هو أولى ألا نبحث في حكم الأشياء قبل ورود الشرع، لكن الذين بحثوا في المسألة بهذا العنوان، وقالوا: قبل ورود الشرع؛ لأنهم يريدون أن يؤسسوا ما هو الأصل القديم؟ حتى يقولوا ما لم يرد في الشرع إباحة له ولا حظر يبقى على ما هو عليه قبل ذَلِكَ، لكن هذا أيضاً غير مقنع، فالأولى أن نبحث في الأمور التي سكت عنها الشرع وهي مما يمكن أن ينتفع به، هذا القيد لابد منه، فالكلام هنا في أشياء يمكن الانتفاع بها، أما الأشياء التي ثبت بالتجربة أنها مضرة فهذه غير داخلة في هذا الخلاف؛ لأن النهي عن الضرر كثير في الشريعة الإسلامية:(وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) [البقرة: ١٩٥]، (لا ضرر ولا ضرار)،

فإذن كل ما فيه ضرر حرمته الشريعة ومنعته في الجملة، وإنما الكلام هنا في أشياء يمكن الانتفاع بها لكن لم يرد نص يبيحها ولم يرد نص يحظرها أو يمنعها، فما هو الأصل فيها؟

حينما نسأل عن الأصل -لأننا إذا قررنا أن الأصل الإباحة -فمعنى هذا أن الذي يقول بتحريمها هو الذي يطالب بالدليل، ويقال: هل عندك دليل على التحريم؟ أما الذي يقول بالتحريم، فيقول ينبغي أن يطالب بالدليل من قال بالإباحة، أما من قال بالتحريم فهو باقي على الأصل.

والمصنف -رحمه الله- ذكر قولين في هذه المسألة ولم يظهر من كلامه تفضيل أحد القولين على الآخر، وإن كان تقديمه للقول الأول ربما يشعر بأنه يختاره، لكن هذا ليس بالضرورة، فبعض العلماء ربما أخر القول الراجح عن القول المرجوح، ما هما القولان؟قال: القول الأول: أنها على الحظر، وهذا ذهب إليه بعض المعتزلة وبعض الشافعية.

وحجة من ذهب هذا المذهب، أنه يقول: إن هذه الأشياء مملوكة لله -جل وعلا-، ونحن عبيد لله لا يحق لنا أن نتصرف في ملكه بغير إذنه فإذا لم يأذن لنا لا يحق لنا الإقدام على التصرف، فتكون محرمة علينا إلا إذا قام دليل على إباحتها.

وأما الفريق الثاني: وهم الأكثر، فإنهم يقولون: الأصل فيها الإباحة، وهم يستدلون على ذَلِكَ بأدلة نقلية وأدلة عقلية، فيقولون: إن الله -جل وعلا- قال:(خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعً) [البقرة: ٢٩]، فإذن كل ما في الأرض هو مخلوق لنا، وما دام مخلوق لنا فهو حل لنا ومباح لنا حتى يرد دليل على تحريمه، فيتمسكون بعموم هذه الآية على أن الأصل في الأشياء التي فيها فوائد يمكن الانتفاع بها: الإباحة، ويقولون: ما نحرم إلا ما ورد النص بتحريمه، فالأصل فيها الإباحة لأجل هذا النص، أما من الناحية العقلية.

فالأصل فيها التحريم لهذا النص؟!!

لا... الأصل فيها الإباحة:(خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ) [البقرة: ٢٩]، يقولون: هذا النص دليل على أن كل ما في الكون مما يمكن الانتفاع به مباح لنا إلا ما قام دليل على تحريمه، يعني الأصل الإباحة، وهذا هو رأي الجمهور، ثم يقولون: أيضاً من ناحية العقل، لو قلنا إن العقل له مدخل في الاستدلال في مثل هذه الأمور فالعقل معنا، يقولون: أنتم تقولون إن الذي دفعكم إلى القول بالتحريم أنها تصرف في ملك الغير، فهي مملوكة لله وكيف نتجرأ ونتصرف في ملك الله بغير إذنه؟ فقالوا: هذا نجيب عنه ونرد عليه بأن الله -جل وعلا- ليس في حاجة إلى هذه المخلوقات وإلى هذه الأشياء التي نتكلم في إباحتها أو حظرها، فانتفاعنا بها لا يضر بالله -جل وعلا، ولو أردنا أن نستعمل العقل والقياس لقلنا: إنه يقبح أن نمنع منها، كما يقبح مثلاً لصاحب المصباح المضيء أن يمنع الناس من الاستضاءة به إذا كان استنارتهم به لا يضر به، ويقبح مثلاً من باني الجدار أو السور أن يمنع عابر السبيل من الاستظلال به إذا لم يكن جلوسه مضراً به، حتى لو استخدمنا المقاييس في حق الله ولله المثل الأعلى، فإنه يقبح أن يمنع، فالعقل أيضاً يؤيد أن الأصل فيها الإباحة؛ لأن الله -جل وعلا- لا يتضرر، هو المالك لها، ولكنه لا يتضرر بانتفاعنا بها، فإذا كان لا يتضرر فلا يمكن أن يمنعنا منها، إذا أخذنا بمقاييس العقول، هذا وجه قول القائلين بالإباحة.

هناك من العلماء من فرض المسألة فيما قبل ورود النص، ومال إلى أن يقال: هي لا حكم لها، والقول بأنها لا حكم لها يؤول في النهاية إلى أنها مباحة؛ لأنها لا حكم لها، يعني: لا نمنع منها، ولا نؤمر بفعلها وإنما هي ليست لها حكم، فهذا يؤدي ما تؤديه الإباحة.

هذا من حيث أصل المسألة، وهي مسألة هل الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة؟ وعرفنا أن الراجح هو قول من قال: إن الأصل فيها الإباحة؛ لأن الآية التي تلوناها قبل قليل آية عامة تدل على أن الله -جل وعلا- إنما خلق هذه المخلوقات لنا في الأصل فما منعنا منه وحرمه علينا امتنعنا عنه، وما عدا ذَلِكَ يبقى على أصل الحل.

الاستصحاب

المصنف -رحمه الله- بعد أن فرغ من هذه المسألة أدخل فيها مسألة الاستصحاب، وقال: (ومعنى استصحاب الحال الذي يحتج به أن يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي)، كأنه يقول: إذا تقرر أن الأصل في هذه الأشياء هو الإباحة أو الأصل فيها هو التحريم، فهذا الأصل هو الذي نستصحبه عند عدم الدليل فانتقل إلى دليل يُسمى دليل استصحاب أو استصحاب الحال، وَفَسَّره بأن نستصحب الأصل بناءً على القولين.

بناءً على القول الأول: الأصل ما هو؟

الإباحة

لا..، بناءً على القول الأول: الأصل الحظر، وبناءً على القول الثاني: -الذي هو الراجح- الأصل الإباحة، فهذا يقول: الاستصحاب أن نستصحب الأصل الذي تقرر أنه هو أصل في هذه الكائنات، نستصحبه ما لم يرد دليل ينقلنا عنه، سواءً كان هذا الدليل نصاً أو قياساً على نص، أي: مأخوذاً من نص.

اكتفى في الاستصحاب بهذه الإشارة من أن الأصوليين يتكلمون عن الاستصحاب بصورة أوسع، ويعرفونه بما هو أعم من هذا، فهو بهذا التعريف كأنه يقول: إن الاستصحاب محصور في ما يسمى باستصحاب النفي الأصلي أو البراءة الأصلية، لكن الأصوليين وسعوا دليل الاستصحاب وقالوا: هو أوسع من ذَلِكَ، وعَرَّفه بعضهم بأنه: «الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناءً على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول»، يعني: نثبته في الزمان المتأخر؛ لأنه كان ثابتاً في الزمان السابق، قَالُوا: هذا التعريف يشمل كل أنواع الاستصحاب وهم يعدون الاستصحاب أنوعًا:

أهمها: استصحاب البراءة الأصلية، والمقصود بالبراءة الأصلية يعني براءة الذمم من التكاليف ومن الحقوق؛ الأصل أن ذمتك بريئة من أي تكليف شرعي ما لم يرد بذلك نص، فليس هناك تكليف بشرع إلا بنص، أو معنى نص، يعني إما بنص أو معقول النص، فمعقول النص تابع له.

فإذن هذا الدليل له أقسام أولها: ما يعرف بالبراءة الأصلية، فنحن الآن لو قيل لنا: لماذا لا توجبون صوم شوال؟ مثلاً كرمضان أو تبعاً لرمضان؟ نقول: لأنه لم يرد نص، ويكفينا أن نقول: أنه لا دليل على وجوبه، يكفينا في الاستدلال، فنحن نتمسك بالبراءة الأصلية، يعني الذمم بريئة من كل تكليف حتى يرد الشرع بذلك، كذلك لو قيل هل توجب عليكم صلاة سادسة؟ نقول:لا.. ، لا يوجد إلا خمسة صلوات هي الواجبة، وذلك لعدم الدليل، فإذن هذا يسمى البراءة الأصلية، يعني التمسك بعدم وجود دليل على التكليف –على براءة الذمة- يعني: يكفينا لبراءة الذمة من التكاليف أن نقول: لم يوجد نص يأمرنا أو ينهانا، هذا يعرف بالبراءة الأصلية.

هذا الدليل: ابن قدامة والغزالي قبله جعلاه من الأدلة المتفق عليها، وقدماه على القياس فهما يقولان: «إن الأدلة المتفق عليها الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي» دليل العقل المبقي على النفي الأصلي يعني: نفي التكليف نفي انشغال الذمة، ولهذا مثلاً لو ادعى عليك شخص بأنه يطالبك أو له عندك مبلغ من المال، لا نقول أنت أحضر دليلاً على أنه لا يطالبك بشيء من المال، وإنما نقول: هو الذي يطالب بالدليل، والأصل أنك بريء، أنت الأصل أن ذمتك بريئة من أي مال يطالب به إلا أن يقيم دليلاً على انشغال ذمتك؛ ولهذا قال الرسول -صلى الله عليه وسلم-: (البينة على المدعي اليمين على من أنكر)، هذا الحديث بالذات هو من الأحاديث التي استدل بها الأصوليون على حجية الاستصحاب.

ووجه الدلالة: أنهم يقولون إن الشرع جعل جانب المنكر المتمسك بالبراءة الأصلية جعل جانبه هو الأقوى حتى يرد ما ينقض هذا الأمر بعينه -هو الاستصحاب- ويستدلون أيضاً: بحديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- حينما سئل عن الرجل يعني يخيل إليه أنه أحدث وهو في صلاته فقال: (لا ينصرف حتى يجد ريحاً أو يسمع صوت) قَالُوا: هذا دليل على استصحاب البراءة الأصلية، أو استصحاب الحال السابقة، هو كان متطهراً حينما دخل في الصلاة، ثم شك هل خرج منه شيء أو لا؟ قَالُوا: يبقى في صلاته، لا ينصرف، فإن هذا غالبا يكون من وساوس الشيطان إلا أن يتيقن أن يسمع صوتا أو يجد ريحاً، وحينئذ يكون قد تيقن من انتقاض الوضوء، وعليه أن يعيد وضوءه، فهذا الدليل أيضاً استدلوا به على استصحاب البراءة الأصلية بل على عموم دليل الاستصحاب وهو التمسك بالأصل إذا ثبت أن هذا هو الأصل نتمسك به، حتى ينقلنا عنه دليل ناقل.

يعني يا شيخ في مثال الطهارة يتمسك بالأصل أو يتمسك باليقين، يرجع إلى اليقين؟

الأصل هو ما تيقنه، لكن هناك أشياء قال العلماء: الأصل فيها الطهارة، مثلاً الماء الباقي على أصل خلقته، الأصل فيه الطهارة، لو أنك شككت هل وقع في هذا الماء ما ينجسه أو لا؟ فالأصل أنه طهور ولا تنظر إلى هذا الشك حتى تجد ما يدل على نجاسته إما بتغير لونه أو طعمه أو ما أشبه ذَلِكَ بالنجاسة أو بشهادة عدل، بأن هذا قد تنجس، حينما نعرف أن الأصل بقاء هذه الأمور أو هذه الأشياء على أصل ما هي عليه نستفيد منه فائدة كثيرة، لكن أيضاً لابد أن نعرف، كيف نعرف أن هذا الأصل فيه كذا، ولعلنا من خلال الكلام يتبين هذا.

هناك قسم آخر من أقسام الاستصحاب يعني الذين فَصَّلوا قَالُوا من أقسام الاستصحاب: استصحاب الدليل الثابت، الدليل قد يكون عاماً ويثبت حكماً يقولون: نستصحبه حتى يقوم دليل على خلاف ذَلِكَ؛ ولهذا وضعوا له قاعدة تقول: «الأصل بقاء ما كان على ما كان»، يعني حتى يرد ما يُغَير، فهذه قاعدة هي من قواعد الاستصحاب، وتسهيلاً على الناس: حكم ثبت بدليل عام ثم ادعى مدعٍ أن هذا منسوخ، قال: هذا الدليل منسوخ، نقول: عليك الدليل، نحن نتمسك به حتى تأتينا بالناسخ، أما إلقاء الكلام جزافاً والدعوى أنه منسوخ هكذا من غير أن تبين لنا الناسخ ومن غير أن تنقل لنا من قال ذَلِكَ ممن يحتج بقوله من سلف هذه الأمة سواءً كان إجماعاً أو قول صحابي وانتشر واشتهر ولم يعارض -وهو ما عرفناه سابقاً بالإجماع السكوتي- لابد من دليل أو ما هو الناسخ أعطانا

الدليل الناسخ من نص كتاب أو سنة، فدعوى النسخ ما تقبل؛ لأن الأصل عدمه إذا ثبت الدليل بلفظ عام، كذلك نقول الأصل بقاءه على العموم حتى يرد ما يخصصه، لكن هذه المسألة بالذات، مسألة التمسك بالعموم كثير من العلماء قَالُوا: إن تخصيصات العام كثيرة؛ فلهذا لا ينبغي أن نتمسك بالعموم إذا لم نبحث عن مخصصات، إنما الذي يتمسك بالعموم من بحث عن المخصصات من المجتهدين فلم يجد، فله حينئذ أن يتمسك بالعموم، ويحاج خصمه بأن الأصل إجراء العام على عمومه حتى يثبت خلاف ذَلِكَ.

هناك أنواع أخرى من الاستصحاب فيها خلاف منها: ما يسمى باستصحاب الإجماع في محل الخلاف. هذا من الأمور التي وقع فيها خلاف بين العلماء ما معنى استصحاب العلماء في محل الخلاف؟ يقولون: نكون قد أجمعنا على حكم المسألة في حال ثم يتغير بعض صفات المسألة أو تتغير بعض الأشياء في المسألة، فهل نستصحب الحكم السابق ونقول هو باقٍ، مثال ذَلِكَ يقولون: أجمعوا على أن صلاة من تيمم لعدم وجود الماء صحيحة، فإذا لم يجد الماء ثم تيمم وشَرَعَ في صلاته، في هذه الأثناء قدم قادم بالماء، فهل نقول بطلت صلاته حينئذ؟

- الذين يقولون: إن صلاته تبقى صحيحة، ولا يلزمه أن يقطع الصلاة ويتوضأ، يقولون: نحن قد أجمعنا على أنه حينما شرع في الصلاة كان شروعه صحيحاً، فلا نترك هذا الحكم حتى تأتونا بدليل يدل على أن رؤية الماء مبطلة للصلاة، ومن أين لنا أن نأتي بدليل يقول إذا رأيت الماء بطلت الصلاة؟

- أما الذين يقولون هذا ليس بحجة فإنهم يقولون: نحن أجمعنا على صورة، والخلاف في صورة مختلفة، فأجمعنا على صحة الصلاة عند عدم الماء، وعند وجود الماء لم نتفق على صحة الصلاة، فكيف تستصحبون الإجماع في مكان الخلاف؟ فلهذا يقولون: إن استصحاب الإجماع في مكان الخلاف غير صحيح ولا يلتفت إليه ولا يحتج به، وهذا هو مذهب الأكثر من العلماء أنه ليس بحجة.

هذه بعض الصور التي يمكن التمثيل بها، كذلك الخلاف في بيع أمهات الأولاد، الظاهرية: أكثروا من الأخذ بهذا، خلاف في بيع أمهات الأولاد يقول الظاهرية: قد أجمعنا على بيعها قبل الاستيلاد، فنحن نستصحب هذا الحكم بعد الاستيلاد، فهذا الاستصحاب للإجماع في محل الخلاف، فالخصم الذي يخالف في هذا نقول لهم بعد الاستيلاد تغير الوضع، الصورة ليست هي الصورة السابقة، قبل: كانت الأمة لم تنجب من هذا السيد، فله حق أن يبيعها، أما بعد أن أنجبت منه، فهنا تغير الوضع، فهذا يسمى استصحاب الإجماع في محل الخلاف، وهو من الأشياء المختلف فيها.

المصنف -رحمه الله- أجمل القول، وقال: (ومعنى استصحاب الحال الذي يحتج به أن يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي)، ولكنه لم يفصل أنواع الاستصحاب، وأشهر أنواع الاستصحاب مااتفق عليه، الذي هو استصحاب البراءة الأصلية أو قولهم مثلاً الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يرد الناقل أو الدليل الناقل.

هذه كلها أمور متفق عليها بين العلماء، ومن تلك القواعد التي أجروها على هذا قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"، فجعلوا اليقين هو الأصل، والشك طارئ، وكذلك اشتقت منها قواعد أخرى كقاعدة "الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته"، يعني الشيء الحادث أو الوصف الحادث الأصل أننا نضيفه وننسبه إلى أقرب الأوقات، لا إلى أبعد الأوقات.

هذا خلاصة الكلام في دليل الاستصحاب وقد تبين وجه ارتباطه بمسألة الأصل في الأشياء، هل هو الحظر أو الإباحة؛ لأنه إذا تقرر أن الأصل هو الإباحة كما هو رأي الجمهور، فكل من يقول بحل شيء من هذه الأشياء التي يمكن الانتفاع بها يجريها على الأصل، من يحرم يحتاج إلى دليل، إما أن يقيم دلالة على ضرر هذا الشيء، أو يقيم دلالة نصية على أن هذا الشيء بعينه قد حَرَّمَه الله أو حَرَّمَه رسوله -صلى الله عليه وسلم- أو هو مقيس على ما حرم، وما عدا ذَلِكَ فلا.

العلماء لهم تفصيلات في كيفية معرفة الأصل، يقولون مثلاً: الأصل في الأرض الطهارة، الأصل في الماء الطهارة، لكنهم قد ينقضون هذا في بعض الأحيان ويقولون: الأصل في هذه البقعة النجاسة مثلاً، ولهذا يقولون: الأصل في ثوب القصاب النجاسة لكثرة ما تصيبه من الدماء، ما يقول الأصل فيه الطهارة إذا كان يشتغل بذبح الذبائح وما أشبه ذَلِكَ، فيكون الأصل فيه النجاسة وليس الطهارة، أيضاً بعض الأماكن الأخرى يمكن أن نقول: الأصل فيها النجاسة وليس الطهارة إذا لم يعتنى بها، كبعض المراحيض التي لا عناية بناظفتها يمكن أن نقول: الأصل فيها النجاسة، لماذا كانت الأصل؟ الأصل دائماً يعتمد الأرجح، حينما يرجح شيء نقول: هذا هو الأصل وعلى من يدعي خلافه أن يأتي بالدليل.

قد نأخذ مسألة الأصل من نصوص شرعية كثيرة كما يقول العلماء: «الأصل في الأبضاع التحريم، إلا أن تكون بعقد شرعي»، فحينما يشك في العقد يكون الأصل التحريم، فهذه الأمور لها تفاصيل في كتب الفقه، وهناك من اعتنى بمعرفة الأصل عند الفقهاء وما العمل حينما يتعارض مع غيره في رسائل علميه.

ترتيب الأدلة

قال المنصف -رحمه الله-: (ترتيب الأدلة، وأما الأدلة فيقدم الجلي منها على الخفي، والموجب للعلم على الموجب بالظن، والنطق على القياس، والقياس الجلي على الخفي، فإن وجد في النطق ما يفسر الأصل يعمل بالنطق وإلا فيستصحب الحال).

هذا المبحث عقده المصنف في ترتيب الأدلة، وكثير من المصنفين في أصول الفقه يعقدون مبحثاً لترتيب الألة في أواخر كتبهم بعد الفراغ من ذكر الأدلة كلها بما فيها القياس والاستصحاب وما يذكر معه من الأدلة المختلف فيها.

-المصنف أيضاً اتبع هذا الطريق ولكنه لم يرتب الأدلة من جهة أن القرآن والسنة مقدمان على غيرهما، وإنما أجمل الكلام فيها إجمالاً.

-غيره ربما قال: إن الإجماع مقدم على كل دليل، ثم يأتي بعده الكتاب والسنة، وقد يستغرب البعض كيف يقدم الإجماع؟!! ما يقدم الإجماع إلا بعد ثبوته ثوبتا صحيحاً بطرق صحيحة سليمة، أما دعاوى الإجماع فإنها لا تقدم على شيء من الكتاب والسنة، لكن الذين قدموه لكلامهم وجه من جهة أن الإجماع لا يمكن تأويله ولا يمكن نسخه، بينما النصوص يمكن تأويلها ويمكن نسخه

- ومن العلماء من قال: لا نقدم على كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- شيئًا من الأدلة فقال: ينبغي أن نقول: الكتاب والسنة ثم الإجماع ثم القياس، يتفقون على تأخير القياس، هذا من حيث الجملة، يأتي بعد القياس الاستصحاب، فإن الاستصحاب يرفع بالقياس، يعني لا يمكن أن نستدل بالاستصحاب مع وجود قياس صحيح يمنع من استعمال هذا الشيء ونستصحب الأصل ونقول: الأصل الحل -ما نستطيع هذا- إذا وجد القياس الصحيح.

المصنف أجمل القول وقال: إن الأدلة عمومًا من كتاب أو سنة أو قياس أو غيرها يقدم الجلي منها على الخفي، الجلاء والخفاء قد يكون بسبب وضوح الدلالة وقد يكون بسبب كثرة ورود النصوص على هذا الحكم يعني هناك أحكام وردت فيها نصوص كثيرة حتى بلغت حد التواتر المعنوي، وأحكام النصوص فيها قليلة، فالجلاء هنا قد يرجع إلى الوضوح، حينما يتعارض دليلان أحدهما نص صريح والآخر فيه خفاء أو أحدهما سيق لبيان الحكم هذا بذاته، والآخر ما سيق لبيان هذا الحكم، وإنما جاء في مناسبة أخرى فإن الذي سيق لبيان الحكم يكون مقدماً على الذي جاء لبيان حكم آخر.

مثال ذَلِكَ: قوله تعالى:(وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَ) [البقرة: ٢٧٥]، هذه الآية لو نظرنا إلى كلمة البيع نجد أنها عامة -المعنى أنه أحل كل بيع- لكن الرسول -صلى الله عليه وسلم- حرم أنوعًا من البيوع، ونهى عنها، فنهى عن بيع الملامسة وبيع المنابذة ونهى عن البيع بعد نداء الجمعة الثاني إلى غير ذَلِكَ من أنواع البيوع التي نهى عنها، فلو قال قائل: هنا تعارضت الأحاديث مع عموم الآية، فأنا آخذ بالآية نقول: لا الأحاديث صريحة الدلالة وهي نص فى الدلالة على تحريم هذا النوع من البيع مثلاً كبيع المنابذة يعني أي ثوب نبذته أو أصبته بالحجر الذي ترميه فهو عليك بكذا، فترمي بالحجر فما أصاب من ثوب فهو عليك مثلاً بمائة ربما يصيب ثوباً بعشرة ريالات وربما يصيب ثوباً بمائتي ريال أو ثلاثمائة ريال، فهذا نوع من الغَرَر والجهالة حرمه الشرع، فهذا النوع من البيوع ممنوع.

كيف نعمل بالاستدلال بعموم قوله تعالى:(وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ) [البقرة: ٢٧٥]، نقول: هذا نص صريح في تحريم هذا البيع، فهو مخصوص من ذَلِكَ العام، ويمكن أن نقول: إن لفظ البيع أو آية(وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ) ما جاءت لبيان أنواع البيوع الحلال وأنواع البيوع المحرمة، وإنما جاءت للتفرقة بين البيع والربا؛ لأنهم لما قَالُوا:(إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَ) [البقرة: ٢٧٥]، رد الله عليهم هذا، وقال:(وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَ) [البقرة: ٢٧٥]

إذن الأمر راجع إلى تقديم الجلي على الخفي قال:(يقدم الموجب للعلم) أي نص يوجب العلم يعني متواتر يقدم على الظني، وكذلك يقدم النص أو النطق على القياس وهذا ليس دائما، بل قد يقدم القياس الجلي على العموم أحياناً، ولكن إذا كان المراد بالنطق هنا النص الصريح، يقدم كذلك في الأقيسة يقدم القياس الجلي على القياس الخفي، ونحن عرفنا أن الأقيسة منها ما هو قوي ومنها ما هو ضعيف، فقياس العلة أقوى من قياس الشبه، وقياس العلة يكون مقدماً على قياس الشبه.

قال: (فإن وجد في النطق ما يفسر الأصل يعمل بالنطق، وإلا فيستصحب الحال)، إذا وجد في النطق ما يفسر الأصل، لعل المراد بتفسير الأصل يعني يخصصه أو يبين أنه غير شامل لهذا الصنف مثلاً أو هذا النوع من الأشياء المنتفع بها أو لا يشمل كل هذه الأمور، حينئذ نقول إن النطق مقدم قال: (فإن وجد في النطق ما يفسر الأصل يعمل بالنطق)، يعني إذا وجد في النص ليس المقصود النطق فقط، النص المنطوق به، كما قد يظهر من كلام المصنف، بل سواءً كان نصاً صريحاً أو كان مفهوماً سواءً كان مفهوم موافقة أو مفهوم مخالفة، أو كان معقول النص الذي هو القياس كل هذه تقدم على الاستصحاب فلا يعني قول المصنف أن الذي يقدم على

الاستصحاب هو النطق فقط، ليس هذا مراده، بل يقدم على الاستصحاب النص الصريح، ويقدم عليه المفهوم- مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة- ويقدم عليه القياس أيضاً، وإن كان كلام المصنف قد يشعر بخلاف هذا.
هذا خلاصة كلامه في ترتيبِ الأدلة، والعلماء لهم عناية كبيرة بالترجيح بين الأدلة ويعقدون باباً مستقلاً للترجيح ويذكرون تفاصيل في ذَلِكَ، المصنف نفسه -رحمه الله- في كتاب البرهان وهو كتاب مطول قد ذكر طرفاً من الترجيح بين الأدلة النقلية وبين الأقيسة فما في كلامه هناك يسد ما في هذا الإيجاز من الخلل.
صفة المفتي والمستفتي
قال المصنف -رحمه الله-: (شروط المفتي، ومن شرط المفتي أن يكون عالماً بالفقه أصلاً وفرعاً خلافاً ومذهباً وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد، عارفاً بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة فيه)
هذا الفصل عقده المصنف في شروط المفتي، وذكر أن أهم شرط من شروط المفتي: أن يكون عالماً بالفقه أصلاً وفرعاً، بمعنى أنه عارف بأصول الفقه معرفة تامة، وعارف بالفروع الفقهية على التفصيل لكن هذا العموم غير مراد، وإنما المراد أن يعرف أكثر أحكام الفقه؛ لأن أحكام الفقه الفروعية لا يمكن الإحاطة بها تفصيلاً، ولا يمكن أن تكون حاضرة في ذهن العالم الواحد، وإنما المقصود أن يكون عنده الملكة والقدرة على أن يستخرج أحكامها إذا لم تكن حاضرة في ذهنه، فلا أقل من أن يكون قادراً بعد المراجعة على استحضار أحكامها ومعرفتها، فهناك وقائع جديدة تحتاج إلى تأمل ونظر ليلحقها بما يشببها من الأحكام إما بطريق القياس أو بغير ذَلِكَ من طرق الاستدلال المعروفة.
فقول المصنف: (أن يكون عالماً بالفقة أصلاً وفرع)، يكفي فيه أصول الملكة، وهذه الملكة الفقهية لا تحصل إلا بحفظ كثير من الفروع بأدلتها، بالإضافة إلى معرفة أصول الفقه، وهي التي تشمل أدلة الأحكامِ إجمالاً، يعني معرفة الأدلة الإجمالية، ومعرفة ترتيبها وكيفية الجمع بينها حينما يظهر التعارض أو ما أشبه ذَلِكَ، فهذه هي أمور رئيسة عند كل مفتي.
قال: (وأن يكون كامل الآلة) شعر المصنف أن ما قاله ليس مستوعباً لشروط المفتي فأتى بعبارة عامة قال: (لابد أن يكون كامل الآلة في الاجتهاد)، يعني المفتي عنده لابد أن يكون قد توافرت فيه شروط الاجتهاد.
وشروط الاجتهاد كثيرة عند العلماء، ومن العلماء من فَصَّلَ فيها أكثر، فحصول الآلة يحتاج إلى معرفة باللغة العربية حتى يعرف معاني الآيات ومعاني الأحاديث، ويحتاج أيضاً إلى معرفة بأصول الفقه، وطرق الاستدلال بجميع أنواعها، طرق الاستدلال ودلالات الألفاظ من منطوق ومفهوم وعام وخاص ومطلق ومقيد وإلى آخر ذَلِكَ، هذه لابد أن يكون على علم بها حتى يستنبط الأحكام من أدلتها.
قال: (ولابد أن يكون عارفاً بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام)، كل هذه شروط عامة، وأراد أن يبين فيها أن كل شروط الاجتهاد لابد أن تتوافر فيمن يتصدر للفتيى، ثم أشار إلى بعض هذه الشروط تفصيلاً قال: (لابد من معرفته بآيات الأحكام وأحاديث الأحكام)، كيف يعرف آيات الأحكام هل يطلب منه حفظها؟ قال: لايطلب منه معرفة أماكنها وتفسيرها؛ لأن النص:(تفسير الآيات)، فهذا دليل على أنه لا يرى وجوب الحفظ، وإنما يكفي لبلوغ رتبة الاجتهاد أن يعرف آيات الأحكام معرفة تامة من حيث أماكن وجودها ومن حيث تفسيرها حتى يرجع إليها عندما يحصل له أي إشكال، كذلك الشأن في أحاديث الأحكام لابد أن يعرف أحاديث الأحكام على الجملة، ويعرف أماكن وجودها ويعرف صحتها من ضعفها، يعني: يعرف أن هذا الحديث صحيح أو ليس بصحيح هل هذا الحديث يحتج به أو لا يحتج به، ولابد أن يعرف المتأخر منها من المتقدم، يعرف الناسخ منها من المنسوخ، وكذلك الشأن في القرآن، فإذن المصنف ركز على أن المفتي لابد أن يكون توافرت فيه شروط الاجتهاد، وهذا هو رأي أكثر العلماء.
هل يجوز للمقلد أن يفتي؟ العلماء اختلفوا في هذا:
- فمنهم من قال: المقلد لا يجوز له أن يفتي بحال؛ لأن التقليد ليس بعلم؛ ولأن المقلد مأمور بأن يسأل أهل العلم، والله -جل وعلا- يقول:(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنْتُم لاَ تَعْلَمُونَ) [النحل: ٤٣]، فإذا كان ليس عالماً بالحكم فهو مطلوب منه أن يقلد، فكيف يفتي بالتقليد، المقلد يعرف الحكم ولكنه لا يعرف دليله، وحتى لو عرف دليله من النص مثلاً ربما لا يعرف وجه الدلالة، وإذا عرف وجه الدلالة ربما لا يطمئن إليها، بمعنى أنه لا يستطيع أن يدفع الشُبَه التي قد ترد على هذا الدليل، فلو اعترض عليه معترض بدليل آخر أو بلفظ في الحديث نفسه أو في النص نفسه، وقال: ما رأيك في قوله كذا، ألا يدل على كذا ربما وقف ولم يستطع أن يجيب على هذا الاعتراض، هذا يدل على أنه غير متمكن من الاستدلال غير عارف برجحان القول الذي يفتي به.
- ومن العلماء من قال: «لا مانع أن يفتي المقلد إذا عرف الحكم بدليله»، بل إن بعضهم يقول: «من عَرَفَ الحكم بدليله هو عندي ليس بمقلد»، مجرد أن يعرف النص من الآية أو من الحديث يفتي به، ولا يكون عندي مقلداً

بل يخرج عن مرتبة التقليد، إما بأن نسميه متبعاً مثلاً أو يقول: هو مجتهد في هذه الجزئية، لكن الغالب أنهم يقولون: هذه مرتبة الاتباع مرتبة بين التقليد والاجتهاد.

- من العلماء من توسط وقال: «لا ينبغي أن نشترط في المفتي أن يكون مجتهداً مطلقاً، بل يكفي أن يكون مجتهداً في مذهب إمامه مثلاً»، يعني مطلعاً على مذهب إمامه اطلاعاً تاماً عارفاً بأدلته قادراً على الاستدلال عليه، قادراً على رد الشُبَه التي توجه إليه، يكفي هذا القدر، وقالوا: إن هذا مما نضطر إليه.

- وبعض العلماء قال: «بل يجوز أن يفتي المقلد حتى ولو لم يصل إلى مرتبة مجتهد في المذهب يجوز أن يفتي لحاجة الناس إلى ذَلِكَ؛ لأنه في هذا العصر قَلَّ من يصل إلى رتبة الاجتهاد المطلق».

والصحيح -إن شاء الله- أن الذي يستطيع أن ينظر في المسألة وفي جميع أدلتها، ويعرف الترجيح والموازنة بين الأقوال يمكنه أن يفتي ويكون مجتهداً في هذه المسألة بخصوصها، وأما الذي لا يصل إلى هذه المرتبة ولكنه يعرف فتوى الإمام الفلاني معرفة صحيحة كاملة، بمعنى أنه قرأها في كتاب أو سمعها سماعاً لا يشوبه شائبة، فإنه حينئذ له أن ينقل هذه الفتوى، ينقلها إلى المسترشد أو المستفتي ولا ينتصب للفتيى ويقول: اسألوني أو أنا مفتي وإنما ينقل الفتوى، فهو بمثابة ناقل للفتوى وليس مفتياً، والناقل بمثابة الراوي، الذي يروي حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- فيجوز أن يروي حديث الرسول الفقيه وغير الفقيه، كذلك فتوى العالم يمكن أن ينقلها الفقيه المجتهد وغير المجتهد . ومن اضطر إلى العمل بذلك فله أن يعمل إذا كان يصعب عليه مراجعة العلماء المفتيين، يجوز له أن يرجع إلى ما نُقِلَ له من فتوى فلان من العلماء الثقات الأثبات المعروفين، وأما إذا استطاع أن يصل إلى العالم بيسر وسهولة من غير مشقة، فينبغي أن يسأل بنفسه ويقف على الحكم من مصدره الأصيل ولا يكتفي بنقل طلاب العلم الصغار أو عوام الناس من المقلدة، هذا هو الذي يترجح.

بقي نقطة مهمة في شروط المفتي لم يذكرها المصنف لكن غيره ذكروها وهي العدالة، العلماء ما اشترطوا في المجتهد أن يكون عدلاً، لكن اشترطوا في المفتي أن يكون عدلاً؛ لأن المجتهد قد يجتهد لنفسه، فقالوا: حتى وإن كان فاسقاً له أن يجتهد لنفسه ويعمل باجتهاد نفسه، لكن فتواه ما تقبل ولا يصلح أن يكون مفتياً إلا من هو عدل، ولعل المصنف أهملها؛ لأن من توافرت فيه هذه الشروط بمعنى أنه كان فقيهاً عارفاً بأصول الفقه وفروعه مطلعاً على أدلة الكتاب والسنة، عارفاً بالصحيح منها والضعيف قادرعلى الاستنباط، من وصل إلى هذه المرتبة من علماء المسلمين نرجوا -إن شاء الله- أن يكون الغالب عليهم العدالة، والفسق فيمن توافرت فيه هذه الشروط نادر، ونادر جدًا والحمد لله.

هذا موجز عن ما ذكره المصنف من شروط المفتي، والحقيقة أن مسألة الفتوى والاستفتاء وشروط الاستفتاء من المسائل المهمة جدًا التي ينبغي أن يعتني بها طلاب العلم؛ لأن الخلل فيها أدى إلى كثير من المشاكل، وأدى إلى أن يتصدر للفتيا من ليس لها بأهل فأوقع الناس في حرج عظيم، وأخذ يضرب آيات الكتاب بعضها ببعض، وأحاديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- بعضها ببعض، ويشوش على الأذهان إذا عَرَفَ حديثاً في صحيح البخاري واجه به عوام الناس، وقال: هذا في الصحيحين، أو في صحيح البخاري يا إخوان أصح كتاب بعد كتاب الله، انظر كيف هجره الناس وتركوه حتى أدى الأمر إلى كثير من المشاكل التي نعاني منها اليوم، ويعاني منها كثير من المجتمعات الإسلامية، بل وغير الإسلامية، فنسأل الله -جل وعلا- أن يلهمنا رشدنا وأن يجعلنا ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنة.

الأخ الكريم يقول: المسائل الخلافية كأن لا يوجد فيها إنكار، أو ليس فيها إنكار على شكل المسائل الخلافية نرى بعض المفتين -جزاهم الله خير- أنه لما يفتي في مسألة فيبين القول الراجح له ولا يبين للمستفتي القولين ويجعل الاتجاهات له للمستفتي؟ نريد تعليق الشيخ على هذا؟

الأخ سؤاله عن المفتي، لَمَّا تكلمنا عن شروط المفتي كأنه تبادر إلى ذهنه هذا السؤال، المفتي هل المناسب أن يذكر الأقوال الأخرى أو يذكر القول الراجح عنده، ثم يربط هذا السؤال بما قاله بعض العلماء من أن مسائل الخلاف لا إنكار فيها، فالسؤال له شقان، إذا أخذنا الشق الأول: هل من الأجدى أن المفتي تذكر ما هو الراجح عنده، أو يذكر الخلاف؟ فنقول:

المفتي أحياناً يخاطب عامة الناس، بل الغالب أنه يخاطب عوام الناس، ولو ذكر لهم الخلاف والأقوال ربما شوش أذهانهم ولم يستفيدوا شيئًا ولم يستوعبوا؛ فلهذا كان من المناسب للمفتي أن يذكر ما يراه راجحاً، ولا يشوش أذهان السامعين من عوام الناس بذكر الأقوال.

أما إذا كانت الفتوى لطلاب العلم إما في قاعات الدرس والبحث وما يشبه ذَلِكَ، فإنه حينئذٍ ينبغي أن يفصل ويبين الأقوال، فإذن هناك فرق بين أن يشرح المسألة ويفصل ويبين الأقوال، وبين أن يستفتى المفتي مطلوب منه أن يذكر الراجح، فلا تثريب عليه حينما يذكر القول الراجح في المسألة عنده، بل المطلوب منه أن يفتي بالراجح عنده، هذا جانب.

أما الجانب الثاني: وهو جانب القاعدة التي تقول: «لا إنكار في مسائل الخلاف»، هذه القاعدة للعلماء كلام فيها، ومنهم من يأخذها على ما هي عليه، يعني على عمومها ويقول: كل مسألة اختلف فيها لا ينبغي أن ننكر على من خالفنا إذا كان يعمل بقول عالم.

ومنهم من قال: مسائل الخلاف صنفان: صنف فيها خلاف سائغ؛ لأنها مسألة اجتهادية، إما لأجل أن الأدلة فيها متعارضة مثلاً، وإما لأجل أنها مما سُكِت عنه وأصبح المجال فيها مجال للنظر والقياس والاجتهاد، أو النظر في المصلحة فيها.

يوجد مثال يا شيخ على هذا؟

نعم، فأما إذا كانت المسألة فيها نصوص، فيقول: ينبغي أن ننكر على المخالف؛ لأنه قَلَّدَ قولاً ليس معه دليل، ونحن عندنا نصوص مثلاً تثبت صحة ما ذهبنا إليه، يذكر بعضهم مثالاً على هذا: مسألة الغناء وحكمه، يقولون: النصوص صريحة في تحريمه، صحيح أن الخلاف فيه موجود عند العلماء، ولكن ينبغي أن ننكر؛ لأن المخالف ليس معه نص وليس معه دليل

أما المسائل التي ليس فيها نصوص صريحة أو النصوص فيها متعارضة فصحيح لا ننكر فيها، مثل الوضوء من مس الذكر، هذه تعارضت فيها النصوص، هناك نص يقول: (من مس ذكره فليتوض) ونص آخر يقول: (إنما هو بضعة منك) يعني إنما هو قطعة منك كسائر لحمك، فكما أن سائر اللحم لا ينقض مسها فكذلك الفرج لا ينقض مسه، هذا تعارضت فيه النصوص فللرأي فيها مجال، فمثل هذا يقولون هي التي نقول: لا إنكار فيها، ولعل هذا القول هو الأقرب لسيرة العلماء من صحابة ومن تابعين وتابعي تابعين ومن بعدهم، فإنهم كانوا ينكرون على المخالف حينما يكون لا دليل معه، يعني ليس معه دليل يكافئ دليلهم أو يقاربه، وأما حينما يكون الدليلان متكافئين أو متقاربين يعني لا نقول تكافئاً تاماً؛ لأن التكافؤ التام يختلف حسب أذهان الناس، فإنه حينئذ لا ينبغي الإنكار

أيضاً يزاد على ذَلِكَ أنه بعد استقرار المذاهب إذا عرفنا أن هذا يقلد مذهباً معيناً فالإنكار عليه ليس بواجب، ولو كان يخالف الراجح عندنا، يعني نعرف أنه يقلد في هذه المسألة إماماً من الأئمة قال بها، ونحن نقلد إماماً آخر، إذا كنا من المقلدين لا ينبغي أن ننكر- ينكر مقلد على ملقد آخر- يعني أنت قلدت أحمد ثم تأتي وتنكر علي، لماذا أقلد الشافعي أو أبا حنيفة؟ هذ غير سائغ، كذلك ينبغي أن نعرف الفرق بين الإنكار وبين محاولة التغيير باليد، الإنكار أعم يعني الإنكار ربما تبين له الحق، بلسانك فقط، ليس بالضرورة أن يكون الإنكار باليد، بل الإنكار باليد محدد يعني بمن يستطيع ذَلِكَ ولا يترتب على فعله أي ضرر لا له ولا للمجتمع، ولا يترتب عليه افتيات على حق السلطة، أو حق الغير، فهناك فرق بين بيان الحق وإيضاحه وبين الزجر أو الانتهار أو التهكم بالآخر وازدرائه، هذا الأخير-ازدراء أو الانتهار أو التهكم بشخص يعمل بمذهب إمام- هذا لا نقره، وإنما الذي ينبغي في مثل هذه الحالة أن يقال: أن الحديث ورد فيه كذا وكذا، أو النص ورد فيه كذا وكذا، فكيف أنت تعمل على خلاف ذَلِكَ ثم تسمع من أخيك جوابه، فلعل عنده دليل آخر، وأنت لا تعلم به، فأنت لا تحيط بكل الأدلة ولست مطلعاً على الجميع، هذا خلاصة ما يبدو لي في هذه القاعدة وهي مسألة الإنكار في مسائل الخلاف والعلماء تناولوها في كتبهم.

الأخ الكريم يقول: هل من شروط المفتي أن يكون عالماً بالتصحيح والتضعيف في الحديث ليعرف الحديث الصحيح من الضعيف؟ وهل هناك فرق بين المفتي والمجتهد؟

الأخت الكريمة تقول: أحياناً قد أقتنع بقول وتطمئن نفسي لدليل عالم ورع وذو علم فعند شرحي مثلاً لمادة الفقه للأخوات فهل لي أن أقنعهم بالقول الذي اقتنعت فيه أم بالقول الذي أخذ بالاحتياط، فمثلا يعني تطمئن نفسي لمسألة السفر؛ لأنه القول الذي تطمئن إليه نفسي أنه ما أعده الناس سفراً فهو سفر، فهل لي أن أقنعهم بذلك؟ أو أقول الأحوط والأبسط بتحديد المسافة؟

الأخ الكريم يسأل هل من شروط المفتي أن يعرف الصحيح من الضعيف؟

أي نعم، أما معرفة الصحيح من الأحاديث والضعيف منها وأسباب ضعفه فالذين اشترطوا فيه الاجتهاد يقولون: لابد من هذا، الذين اشترطوا في المفتي أن يكون مجتهداً يقولون: لابد أن يعرف هذا، لكن يكفي أن يعرفه عن طريق الكتب المؤلفة في هذا الفن، يعني بالنسبة لعصرنا الحاضر وما قبله أيضاً إلى القرن الثالث تقريباً، هناك كتب مؤلفة في التصحيح والتضعيف، وفي الجرح والتعديل، وفي بيان الصحيح والضعيف من الأحاديث، ينبغي أن يعرف من هذه الكتب، لا أن يعرف ذَلِكَ استقلالاً، أما معرفة ذَلِكَ استقلالاً فهي عزيزة ونادرة، لا تكاد تتيسر لكل أحد، وإن تيسر له معرفة الصحة والضعف في الأحاديث يكون قد قَصَّرَ في جوانب أخرى، جوانب الفروع الفقهية جوانب القياس، جوانب أصول الفقه، جوانب طرق الاستدلال، فالذي بذل جهده في هذا الجانب ربما يشق عليه ذَلِكَ، فالعلماء قَالُوا: إنه لابد أن يعرف أن هذا الحديث الذي يستدل به صحيح بأي طريق عرف يكفيه ذَلِكَ،

ليس بالضرورة أن يكون مستحضراً لسنده، أن هذا الحديث رواه فلان عن فلان عن فلان عن فلان إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فيكون صحيحاً؛ لأني أعرف أن فلان ثقة وفلان ثقة وفلان ثقة، هذا ليس بلازم، وإنما يكفي أن يعرف أن الحديث الذي يستدل به صحيحاً ويعرف أيضاً أن دليل خصمه إذا كان معارضاً له وأن دليله مثلاً ضعيف أو لا يساوي من حيث القوة دليله حتى يرجح دليله على دليل خصمه، فالمعرفة لابد منها، لكن لا تكون استقلالاً، وإنما يكفيه مثلاً لو وجد في بعض الكتب التي تهتم بتخريج الأحاديث تصحيح هذا الحديث مثلاً، ونسبته إلى الصحة، أو مثلاً يعرف أن هذا الحديث في الصحيحين، والأمة قد تلقت ما فيهما بالقبول فهذا القدر كاف ولو لم يعرف أسانيد الأحاديث، ولو لم يعرف رجال السند على التفصيل.

الأخت الكريمة تسأل بالنسبة للمسألة إذا كانت فيه رأي وهي تقتنع برأي آخر فهل تُقنع الآخرين برأيها؟

يبدو أن الأخت تتكلم عن ما تفعله في قاعة الدرس للطالبات، يعني لأنها تقول: هل أقنعهم مثلاً بما أراه راجحاً، طبعًا هذه قاعات الدرس لا تعد فتوى، وإنما هي مجال للبحث، وتسمى عندهم مباحثة، يعني أن كل فريق أو كل عالم يمكن أن يعرض رأيه، فالأستاذة أو المدرسة إذا كانت تدرس طالبات كبار يفهمن الأدلة كالمدرسة مثلاً في كليات الشريعة وكليات أصول الدين أو ما أشبهها من الكليات الشرعية إذا كانت المسألة خلافية فواجبها أن تعرض الخلاف وأن تقتصر على الأقوال المهمة التي لها أدلة ثم تبين الراجح

في بيانها للراجح تقول: هل أبين الراجح عندي أو أنظر إلى الأحوط؟ هو العمل بالأحوط نوع من أنواع الترجيح أو طريق من طرق الترجيح؟ ولكن هل يعني الأحوط هو العمل بالنص إذا كان عندنا نص أو الأحوط السلامة والتشديد على الناس؟ لاشك أن العمل بالنص هو الأفضل وهو المقدم، وهو الأحوط للعالم يعني ليس التوجه إلى التشديد طريقًا للترجيح، بعضهم يقول: ما دام أنه اختلف الناس فيه فأنا أرجح بالأحوط، متى ترجح بالأحوط؟ حينما تكون الأدلة متقاربة، أو متكافئة يمكن أن تقول: هذان الدليلان متكافئان أحدهما مثلاً يوجب الوضوء والآخر لا يوجب الوضوء، فأنا أميل إلى الاحتياط، وأنا أقول نرجح أحد الدليلين بالاحتياط ونقول: أعد وضوءك مثلاً في مسألة مس الفرج التي تكلمنا عنها قبل قليل، مسألة أكل لحوم الإبل مثلاً لو أراد أحد أن يرجح مثلاً القول بنقضها للوضوء فإنه يكون قد عمل بالأحوط، لكن ترك الدليل الراجح بحجة أنه يعمل بالأحوط فهذا ليس بصحيح، وقد نبه على هذا شيخ الإسلام ابن تيمة فقال: نعرف أن الأحوط هو العمل بالدليل، هذا الدليل حينما لا يوجد له معارض، أما حين يعارض هذا الدليل بأدلة أخرى، فنعم يكون الاحتياط مطلوباً للمفتي أو لمن يرشد الطلاب ويبين لهم القول الراجح من المرجوح.

الأخت الكريمة تقول: إن عدم تحديد الأصل في الأشياء يؤدي إلى صعوبة الحكم على المسائل؟ فكيف أن المصنف لم يحدد الأصل في الأشياء؟

المصنف حَدَدَّ الأصل في الأشياء المنتفع بها، وذكر فيها الخلاف، أنه هل هو الإباحة أو هو التحريم، ولكن الجمهور على أن الأصل: الإباحة، فهو حدد الأصل في الأشياء التي يمكن الانتفاع بها من مأكولات ومشروبات ومركوبات وما أشبه ذَلِكَ، قال: هذه الأصل فيها الإباحة، لكن فيه أمور أخرى ليس من شأن هذه المختصرات أن تتعرض لها، بل الأصولي ليس من شأنه أن يتعرض لكل جزئية ويبين الأصل فيها فإن الأصل يتغير، الأصل يطلق كما قلنا بمعنى الراجح، الراجح عند العقل فأحياناً نقول: مثلاً الأصل في هذه الأمور بالذات النجاسة، مع أن الأصل في الأشياء الطهارة، لكن حينما تكتنفها أمور تجعل الغالب عليها أنها نجسة، نقول: الأصل فيها النجاسة، الأصل فيها النجاسة، ولهذا تكلم القرافي وغيره في مسألة الأصل ليس دائماً نقول: الأصل في الأشياء الطهارة، ونأخذها على علتها، لكن الأماكن التي هي أصلاً موضوعة للنجاسات وتكثر فيها النجاسة، الأصل فيها النجاسة.

مثل ما ذكرتم يا شيخ ثوب القصاب

ثوب القصاب الذي يعمل بذبح الذبائح وتسيل عليه الدماء، إذا كان لا يتحرز منها فالأصل فيه النجاسة، يعني لا يقول لعله طاهر، وإنما الأصل فيه النجاسة، انتقل من كون الأصل الطهارة، إلى ذَلِكَ بسبب ما ورد أو طرأ عليه.

شيخنا الكريم لعلكم تختمون الدرس أيضاً وتذكرون أسئلة هذا الدرس المبارك؟

في ختام الكلام عن هذا الدرس- الحقيقة هو يتناول موضوعات مهمة جدًا- ولو ذهبنا يعني نفصل في شروط المفتي ونذكر ما قاله العلماء في ذَلِكَ لأطلنا الكلام ولكن فيما ذكره المصنف -إن شاء الله- غُنية للمبتدئ، أما عن الأسئلة فنحن وضعنا سؤالين كالعادة:

السؤال الأول: ما الأصل في الأشياء المنتفع بها؟ نريد القول الراجح؟ ولا نريد الترديد بين الأقوال؟

السؤال الثاني: ما تعريف الاستصحاب وما مثاله؟

الدرس الرابع عشر
صفة المفتي والمستفتي ، أحكام المجتهدين

بِسْمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحيمِ. الحمدُ للهِ رَبِّ العَالمِينَ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد كان حديثنا في الدرس الماضي عن الأصل في الأشياء المنتفع بها أهو التحريم أم الإباحة، وذكرنا أن المصنف -رحمه الله- ذكر قولين وأشار إلى وجه كل واحد منهما إشارة لطيفة ولكنه لم يرجح، وقد تكلمنا في وجه القول بالتحريم ووجه القول بالإباحة، واخترنا ما نراه راجحاً -إن شاء الله- وهو مذهب جمهور العلماء في هذه المسألة، ثم تكلمنا في موضوع الاستصحاب، فإن المصنف جعله تابعاً لهذا الأصل؛ لأنه متفرع عنه، فإذا تحدد الأصل تحدد المقصود بالاستصحاب وعُرِف كيف يستعمل الاستصحاب في الاستدلال، كذلك تكلمنا في شروط المفتي التي ذكرها المصنف وتناولناها بشيء من الاختصار بحسب ما يسمح به الوقت، قبل الانتقال إلى الدرس الجديد كالعادة، يمكن أن نطرح بعض الأسئلة على الإخوة سواءً الذين حضروا معنا هنا أو على الإخوة المشاهدين في منازلهم.

كنا قد طرحنا سؤالين: السؤال الأول: ما الأصل في الأشياء المنتفع بها؟ وطلبنا الراجح في هذا؟

الإباحة

الأصل فيها الإباحة، وقد ذكرنا من أدلة ذَلِكَ قوله تعالى:(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعً) [البقرة: ٢٩].

السؤال الثاني: ما تعريف الاستصحاب وما مثاله؟ طلبنا تعريفاً دقيقاً للاستصحاب مع التمثيل له.

نحن ذكرنا تعريف المصنف وما أشار إليه المصنف وقال: (هو أن يستصحب الأصل ما لم يرد دليل) ثم ذكرنا تعريفاً آخر هو أوضح من هذا وأدق، يذكره كثير من الأصوليين وهو أن الاستصحاب: «الحكم بثبوت أمر في الزمان المتأخر بناءً على أنه كان ثابتاً في زمان متقدم» أو: «الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني لثبوته في الزمان الأول»، هذا هو تعريفه.

ومن الأمثلة التي مثلنا بها في أثناء حديثنا أننا نقول: إن الاستصحاب يدل على عدم وجوب صوم شوال مثلاً، من أين أخذناه؟ استصحبنا ما كان ثابتاً، لم يكن صوم شوال مشروعاً -قبل الرسالة وبعد رسالة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وبعد بعثته- وما جاءنا في الشرع إلا إيجاب شهر رمضان، فعرفنا أن شهر شوال باقٍ على الأصل، وهو أن الذمة بريئة من وجوب صومه، كذلك الشأن في الديون مثلاً من ادعى ديناً على شخص فالمدعى عليه، الأصل: براءةُ ذِمَّتِهِ فنستصحب هذا الأصل ونقول: نعد أن ذمته بريئة حتى تقيم دلالة تدل على انشغالها بهذا الدَّين؛ لأن هذا هو الأصل الذي كان سابقاً للدعوة، قبل أن يدعي كانت ذمته بريئة، ولم تكن مشغولة بشيء في علمنا، ثم بعد الدعوة إن أقام بينة تدل على ذَلِكَ على أنه شغل ذمة صاحبه بدين نظرنا فيها، وإلا فالأصل هو: «بقاء ما كان على ما كان»، أو الأصل براءة الذمة، هذه أمثلة الاستصحاب.

نستعرض يا فضيلة الشيخ ما وصل إلينا من إجابات الدارسين والدارسات على عجالة.

الأخ الكريم يقول: الأصل في الأشياء المنتفع بها الإباحة ما لم يرد دليل على غير ذَلِكَ، ودليله قوله تعالى:(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعً) [البقرة: ٢٩]، معنى الاستصحاب: أن يستصحب الأصل الذي تقرر ما لم يرد دليل ينقلنا عنه، مثاله: إذا خُيِّلَ للمصلي أنه أحدث فإنه يستصحب الأصل بأنه على وضوءه ما لم يرد دليل على الحدث من وجود ريح أو سماع صوت، والله أعلم.

ما شاء الله هذه إجابة نموذجية.

الأخ الكريم أجاب السؤال الأول: الأرجح أن الأصل في الأشياء المنتفع بها الإباحة ما لم يرد نص بتحريمها لقوله تعالى:(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعً) [البقرة: ٢٩]، إجابة السؤال الثاني: الاستصحاب: هو تعريف اصطلاحي للأصل، وهو التمسك بحكم الإباحة الأصلية، وبراءة الذمة التكليفية لعدم وجود الدليل وهو من الأدلة المتفق عليها، ثم ذكر بعد ذَلِكَ مثالاً على ذَلِكَ.

الأخت الكريمة أجابت السؤال الأول: الأصل في الأشياء المنتفع بها الإباحة، وذكرت الآية:(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعً) [البقرة: ٢٩]، إجابة السؤال الثاني: الحكم بثبوت الأمر في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمان السابق.

الأخت الكريمة كذلك أجابت السؤال الأول بمثل ما أجاب الإخوة من قبل، وذكرت معنى الاستصحاب هو إذا تقرر الأصل في الأشياء ما هو؟ هل أصلها الإباحة؟ أو أصلها التحريم؟ فهذا الأصل هو الذي يسمى الاستصحاب.

الأخت الكريمة أجابت السؤال الأول: الأصل في الأشياء المنتفع بها الإباحة للقول الراجح، والجواب الثاني الاستصحاب أن نستصحب الأصل عند عدم الدليل فللإباحة والتحريم إن تقرر أحدهما فهو الذي يستصحب عند عدم الدليل.
نشكرهم شكراً جزيلاً على هذا التفاعل ونسأل الله -سبحانه وتعالى- أن يجزيهم خير الجزاء

فيه تعليق فقط على قول بعض الإخوان أن الاستصحاب دليل مجمع عليه، الحقيقة: أن بهذا العبارة: ما تكون العبارة سليمة؛ لأن الاستصحاب أقسام، فالاستصحاب منه نوع هو المتفق عليه وهو: استصحاب البراءة الأصلية، أو أن الأصل براءة الذمة هذا متفق عليه، وأما أن نقول أن الاستصحاب دليل متفق عليه فلا؛ لأن من عادة الأصوليون أنهم يعدونه من الأدلة المختلف فيها، فمن العلماء من يقول: هذا ليس بدليل، هوعدم دليل، فالتمسك به ليس تمسكاً بدليل، وإنما هو تمسك بعدم الدليل، فقسم من الاستصحاب محل وفاق أو بعض أقسام الاستصحاب محل وفاق من حيث التطبيق، لكن هل تسمى دليلاً، هل يطلق عليها أنه دليل؟ هذا يختلفون فيه وخلافهم فيه خلاف لفظي، ومن الاستصحاب ماهو محل خلاف، كما هو الشأن في استصحاب الإجماع في محل الخلاف الذي ذكرناه وذكرنا مثالاً له.

شروط المستفتي

قال المصنف -رحمه الله-: (شروط المستفتي: ومن شروط المستفتي أن يكون من أهل التقليد، وليس للعالم أن يقلد، والتقليد: قبول قول القائل بلا حجة، فعلى هذا: قبول قول النبي -صلى الله عليه وسلم- يسمى تقليداً، ومنهم من قال: التقليد قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله، فإن قلنا إن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يقول بالقياس فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليد).
كان المصنف -رحمه الله- قد تحدث عن شروط المفتي، والمفتي هو المخبر عن حكم الله -جل وعلا- بطريق الاجتهاد، يعني يخبر اجتهاداً لا نقلاً للنص أما ناقل النص فإنه لا يسمى في الاصطلاح مفتياً عند أكثر العلماء، تكلم عن شروط المفتي وذكر طرفاً منها، ثم انتقل إلى المستفتي، فالمستفتي: هو طالب الفتوى أو السائل عن الحكم الشرعي، إذا كان المفتي هو المخبر بالحكم الشرعي، والفتوى هي الخبر عن حكم شرعي، ذكر المصنف شرطاً واحدًا له، وهو أن يكون مقلداً بمعنى أن لا يكون من أهل الاجتهاد وأهل العلم الذين لهم قدرة على إدراك الأحكام الشرعية بأنفسهم من خلال النظر في الأدلة، هذا الشرط حكى كثير من العلماء الاتفاق عليه، ولكن الاتفاق في الحقيقة محصور في جانب منه ليس على إطلاقه، وهو ما إذا كان المجتهد قد نظر في المسألة وتوصل فيها إلى حكم يغلب على ظنه أنه حكم الله، فإنه حينئذ لا يجوز له أن يترك هذا الحكم ويأخذ بفتوى عالم آخر ويقلده على الرغم من أنه يغلب على ظنه أو يعتقد أنه مخطئ؛ لأنه في هذه الحالة ترك ما يغلب على ظنه أنه صواب وعمل بما يغلب على ظنه أنه خطأ، والرسول -عليه الصلاة والسلام- يقول: (دع ما يَرِيبُكَ إلى ما لا يَرِيبُكَ)، فإذا كان ما فيه ريبة ينبغي أن يترك فكيف بما يغلب على ظن المجتهد أنه غير صحيح.
فإذن العلماء يقولون: إن الذي يجوز له الاستفتاء هو المقلد، ومما يدل على ذَلِكَ الحديث السابق، ومما يدل عليه أيضاً: أن الله -جل وعلا- ذَمَّ التقليد في غير آية واستثنى من ذَلِكَ التقليد لمن لا يعلم، وقال:(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنْتُم لاَ تَعْلَمُونَ) [النحل: ٤٣]، فجعل سؤال العلماء مقيداً بأن يكون السائل غير عالم بالحكم الشرعي، أما إذا علم بالحكم الشرعي بدليله فإنه لا يحق له أن يترك ما علمه ويأخذ بقول هذا المجتهد من باب التقليد.
هذا أمر مهم جدًا التنبيه إليه، هذه المسألة مسألة تقليد العالم للعالم، اعتنى بها الأصوليون وبحثوها، ومنهم من حكى الإجماع على المنع كما ذكرت لكم، حينما يكون قد نظر فعلاً.
وأما إذا لم ينظر العالم في المسألة بعد فهل له أن يقلد؟ فهذه وقع فيها خلاف، فمن العلماء من قال:
- يجوز للعالم أن يقلد عالماً إذا لم ينظر في المسألة بعد، أو نظر فيها ولم يتبين له شيء.
- ومنهم من يقول: لا يجوز له ذَلِكَ بل يلزمه أن يتوقف حتى ينظر في المسألة.
- ومن العلماء من قال: يجوز له أن يقلد الأعلم منه، ولا يجوز أن يقلد العالم المساوي له أو الأدنى منه.
- ومنهم من شرط جواز ذَلِكَ بضيق الوقت، فقال: إن ضاق الوقت جاز له أن يقلد وإلا فلا يجوز؛ ولعل الراجح من هذه الأقوال هو هذا القول: «أنه إذا كان بإمكانه النظر في المسألة لو اتسع الوقت لذلك فلا يجوز له أن يقلد إلا إن ضاق الوقت»، فإن ضاق عليه الوقت في مسألة عرضت له وقد تكون عرضت له في صلاته، وهو يتذكر قول الشافعي في المسألة مثلاً أو قول أحمد أو قول إمام من الأئمة في هذه المسألة ولا يعرف دليله، فإنه يجوز له أن يقلده؛ لأن الوقت قد ضاق ويصدق عليه أنه لا يعلم الحكم، والله -جل وعلا- قد أمر من لا يعرف الحكم أن يسأل،

أجاز له التقليد؛ لأن الأمر بالسؤال- ليس المقصود السؤال في حد ذاته- وإنما المقصود امتثال ما يفتي به العالم إذا سأله، فليس المقصود أن يسأل ثم يترك ما يقوله العالم وإنما المقصود أن يسأله ليأخذ بفتواه.

لكن هنا دقيقة قَلَّ أن ينتبه لها البعض ممن كتبوا في مسألة تقليد العالم للعالم وحكم تقليد المجتهد لغيره من المجتهدين، فالذين يحكون الاتفاق أو يرون المنع مطلقاً ليس مقصودهم بهذا كل الأمور وكل الوقائع أنه لا يجوز له أن يترك ما تَرَجَّحَ عنده ليعلم بالمرجوح، وإنما مقصودهم فقط: المسائل التي يمكن أن يستقل فيها كل إنسان برأيه ولا يؤثر ذَلِكَ على رأي الجماعة، لا يؤثر على عمل الجماعة المسلمة، ولا على رأي الجماعة المسلمة.

وأما إذا كان انفراد كل صاحب رأي برأيه سيؤثر على أداء الجماعة المسلمة، فإنه لا يجوز له أن يشذ عن الناس وإن كان ما رأى أنهم فعلوه مرجوح من حيث نظره، فيمكن أن يندرج معهم خوفاً من التفرقة التي تؤثر.

فهذا يتبين أن مقصودهم بما كان في العبادات الخاصة، في صلاتك، في وضوءك، بإمكانك أن تعمل باجتهادك وتترك اجتهاد غيرك؛ فلهذا أوجبوا عليك ذَلِكَ.

أما في الأمور التي تشق عصا المسلمين كأمور السلم والحرب مثلاً، وأمور الصلح مع العدو والهدنة معه وعدمه -فهذه حتى وإن كان رأي هذا العالم أو هذا العاقل مثلاً من العقلاء الذين لهم رأي في هذه المسألة أن الصلح ليس بمناسب- يلزمه أن يرجع إلى مارآه إمام المسلمين، وأن يعمل به، وإن كان يظنه مرجوحاً؛ لأنه لو فعل خلاف ذَلِكَ شق عصا الطاعة، وأدى ذَلِكَ إلى تفرق كلمة المسلمين.

فإذن ينتبه لهذا، وكثير من الباحثين في مسائل الشورى والأحكام المتعلقة بها ربما ظنوا أن هذا مستند لهم في وجوب أن يعمل كل صاحب رأي برأيه في أي مسألة من مسائل الدنيا ومسائل الدين ومسائل السلم ومسائل الحرب والأمر ليس كذلك، هذه على عجالة.

المصنف بعد أن بيَّن هذا الشرط ولم يذكر غيره الحقيقة، وعادة العلماء أنهم يذكرون آداب المستفتي حين الكلام عن المفتي والمستفتي، يذكرون آداباً للمفتي وآداباً للمستفتي وقد اعتنوا بهذا الأمر عناية كبيرة فكتبوا فيها كتباً مستقلة فابن الصلاح مثلاً كتب كتاباً في أدب المفتي والمستفتي وهو كتاب قيم، والخطيب البغدادي أيضاً تكلم في كتابه الفقه والمتفقه عن هذا، وابن حمدان الحنبلي أيضاً له رسالة في صفة الفتوى، وهو كتاب قيم تكلم فيه عن آداب الفتوى وآداب المفتي وآداب المستفتي، لعل إن اتسع الوقت أن نذكر شيئًا من هذه الآداب.

لكن نقول: بعد أن فرغ المصنف من كلامه عن شروط المفتي أوعن الشرط الوحيد الذي ذكره للمستفتي، انتقل إلى الكلام عن التقليد؛ لأنه جاء في كلامه أن الاستفتاء إنما يجوز للمقلد، فاضطر إلى أن يعرف التقليد أو هو أراد أن ينطلق من هذا إلى التقليد؛ لأن عادتهم أن يذكروا التقليد والاجتهاد في أواخر كتبهم إذا صنفوا، فانتقل إلى الكلام عن التقليد وعَرَّفَه، عَرَّفَ التقليد بأنه: (قبول قول القائل بلا حجة)، ذكر هذا التعريف وهو التعريف الأول، وهذا التعريف في الحقيقة مشكل، مشكل جدًا وهو سبب للخلاف في حكم التقليد، لماذا؟ لأننا إذا أخذنا نص هذا التعريف فمعنى هذا أننا نقول: إن التقيد هو أن يأخذ الإنسان قول العالم أو قول المجتهد وهو يعلم أنه ليس له دليل، لا حجة معه، وإنما معه رأي مجرد عن الدليل، فلأجل تَبَادُر هذا المعنى من التعريف قال بعض العلماء: بتحريم التقليد؛ لأنه محرم ونص على هذا ابن حزم، والشوكاني في إرشاد الفحول وابن القيم أشار إلى شيء من ذَلِكَ.

فالذين يعرفون بهذا التعريف لا يريدون أخذ العامي عن العالم، لا يسمون هذا تقليداً، يعني: سؤال العامي للعالم يقولون: هذا ليس تقليداً، لماذا؟ قَالُوا: لأن هذا قد قامت حجته في الجملة؛ لأن الله -تعالى- قال:(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) [النحل: ٤٣]، فهو مأمور بأن يسأل العلماء، فإذن عنده حجة إجمالية على أنه يجب عليه سؤال العلماء، فلا يصدق عليه أنه أخذ قول القائل بلا حجة، بل أخذه بحجة، وأيضًا يقولون: إن هذا العامي كانوا في عهد الصحابة وفي عهد التابعين إلى يومنا الحاضر يسألون العلماء، ولا يوجد أحد ينكر عليهم، ويقول: لهم لِمَّ تسألوا عليكم أن تبحثوا عن الدليل بأنفسكم، ثم إن هذا فيه تكليف بما لا يطاق لهم.

لو كُلِّفَ العامة أن يعرفوا الأحكام الشرعية كلها دقيقها وجليلها بأدلتها لانقطع معاش الناس ولم يصلوا إلى مستوى الاجتهاد كلهم؛ لأن قدرات الناس مختلفة فليس هذا هو مقصود الأصوليين الذين عرفوا بهذا التعريف.

ولكن بعض الأصوليين حينما أخذ هذا التعريف وقال: (قبول قول القائل بلا حجة)، قال: إذن التقليد حرام، ولهذا نجد الشوكاني يقول: التقليد حرام عند جماهير العلماء ومنهم الأئمة الأربعة، فهل معنى هذا أن الصحابة والتابعين والأئمة كانوا يمنعون العوام من سؤال أهل العلم؟ أبداً، ما يمكن أن يتبادر إلى الذهن هذا.

إذن ما هو التقليد الذي منعوه؟ قال: الأخذ بقول لا حجة له، هذا هو التقليد، ولهذا يقول ابن حزم: «إن العامي يجب عليه أن يسأل العالم عن الدليل ويقول: ما الحكم وما دليله»، أو على أقل تقدير أن يسأله ويقول: هل هذا حكم الله، فإذا قال العالم: هذا حكم الله، أخذه، فيكون العالم حينئذ مخبراً وناقلاً كالراوي الذي يروي حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم، فلا يكون هذا من باب التقليد وهو عنده أن التقليد محرم وممنوع، وما يفعله العوام يقول: هذا ليس من باب التقليد هذا من الاتباع.

أما ابن القيم فقد كان اتجاهه في المنع من التقليد والتشنيع على المقلدين إلى ما يصنعه بعض أتباع المذاهب ممن تفقهوا في مذهب معين وبلغوا فيه مبلغاً عالياً ولكنهم حينما تعرض لهم المسألة يأخذون بقول إمامهم، ويتركون الحديث الصحيح، وإذا قيل لهم: كيف تتركون حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- مثلاً والدليل ذكرناه لكم، ثم تأخذون بقول هذا الإمام، قَالُوا: هذا الحديث لا ندري، الإمام أعلم منا به، فلعله كان عاماً مخصصاً، لعله كان منسوخاً، لعله كذا، مع أنهم علماء ولهم اطلاع واسع على الأدلة قد يكون قريب من اطلاع إمامهم على هذه الأدلة وربما يفوقه، قد يوجد من أتباع الأئمة من فاقه في معرفة الأحاديث والاطلاع عليها، فإذن السبب في تحريم التقليد عند ابن القيم هو من هذا المنطلق وهو يريد هذا ويضم إليه أيضاً الالتزام بمذهب معين دون غيره من المذاهب، فكلام ابن القيم لا يخرج عن هذين الأمرين، فمن قرأه ينبغي ألا يحمله على غير محمله، وأن لا يبعد النجعة ويظن أن ابن القيم يمنع عوام الناس من سؤال العلماء، كيف وهو الذي كان تأتيه الرقاع وتعرض عليه في كل يوم تقريباً ويجيب عليها، ولم يقل لأحد منهم اذهب واجتهد، وخذ من حيث أخذت. إذن كلامه مع العلماء الذين يتركون الأحاديث الصحيحة ويعملون بقول أئمتهم تقليداً لهم، أو مع الذين يلتزمون بمذهب معين لا يحيدون عنه، حتى لو تبين لهم أنه خطأ أو أنه مرجوح، إذن هذا التعريف الأول أحدث إشكالاً، تسبب في أن بعض العلماء من الذين كتبوا في أصول الفقه ومن غيرهم قال بتحريم التقليد.

أما التعريف الثاني فهو التعريف الراجح، المصنف -رحمه الله- لما ذكر هذا التعريف وهو مشهور في أكثر الكتب وليس كل من عبر بهذه العبارة هو يريد ما تبادر إلى ذهن الشوكاني مثلاً أو ذهن ابن حزم، لا..، بعضهم ما يريد هذا، وإنما يري المعنى الثاني الذي سنذكره في تعريف المصنف، كابن قدامة مثلاً، حينما عَرَّف بهذا التعريف هو لا يريد المعنى الذي قد يتبادر إلى الذهن وإنما يريد المعنى الثاني الذي سأذكره بعد قليل.

المصنف بعد أن ذكر هذا التعريف قال: بناءً على هذا التعريف لا نقول أن اتباع النبي -صلى الله عليه وسلم- تقليد، هذا هو مراد المصنف، ولكن نص العبارة على خلاف ذَلِكَ، نص العبارة في النسخ التي اطلعت عليها من نسخ الورقات أنه قال: (فعلى هذا قبول قول النبي -صلى الله عليه وسلم- يسمى تقليد)، يعني بناءً على هذا التعريف قبول الأخذ بقول النبي يسمى تقليداً، ولعل الصواب العكس، وقد ذكر هذا الكلام وصوبه هو في كتابه البرهان، يعني: المصنف نفسه له كتاب اسمه البرهان وهو كتاب موسع ذكر مثل هذا وقال: "بناءً على هذا التعريف لا يكون اتباع النبي تقليداً، بناءً على هذا التعريف لا نستطيع أن نسمي اتباع النبي -صلى الله عليه وسلم- تقليداً"، لماذا لا نسميه تقليداً؟ علل ذَلِكَ هناك، علل ذَلِكَ بقوله: لأن اتباع الرسول حينئذ هو الحجة، فلا يكون اتباع قول بلا حجة يعني إذا قلنا إن التقليد هو قبول قول القائل بلا حجة لا يكون اتباع النبي -صلى الله عليه وسلم- تقليداً؛ لأن اتباع النبي هو الحجة، فكيف نقول: هو اتباع بلا حجة، فهذا هو الصواب، ولعل سقط حرف "لا" هو الذي ألبس علينا، وعلى الشراح أيضاً الذين شرحوه؛ لأنهم ما استطاعوا أن يجدوا تعليلاً مقبولاً، ليجعل أن اتباع الرسول -عليه الصلاة والسلام- يسمى تقليداً بناءً على هذا التعريف.

أما التعريف الثاني فقال: (هو قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله)، يعني لا تعرف حجته، هو له حجة، فما من عالم مجتهدٍ يقول قولا إلا وله حجة، ولكنك أنت لا تعرف الحجة هذا هو التقليد.

التقليد بهذا المعنى هو الذي أراده جماهير العلماء من أصوليين وفقهاء وغيرهم، ولذلك قَالُوا بجوازه، وأحيانا قَالُوا: بوجوبه على العامي؛ لأن العامي لا مناص له، إما أن يترك العمل وإما أن يقلد، أما الاجتهاد والنظر بنفسه فهو عاجز عنه.

فإذن هذا هو التعريف المختار (قبول قول القائل)، يعني قبول قول العالم (وأنت لا تدري من أين قاله)، ومرادهم في قولهم: (لا تدري من أين قاله)، يعني ما تعرف حجته، هل هي نص قرآن أو سنة أو إجماع أو قياس، أو غير ذَلِكَ من الحجج ما تدري الحجة ماهي، بل إن بعضهم يقول: حتى لو عرفت الحجة إجمالاً أنت تبقى في مرتبة التقليد ولا تنتقل إلى مرتبة الاجتهاد إلا إذا عرفت الدليل وعرفت أن هذا الدليل راجح -عرفت رجحانه- ولهذا يسمون المتعلمين وصغار طلاب العلم يسمونهم مقلدة، وأتباع المذاهب يقولون: هم مقلدون لا يصلون إلى رتبة الاجتهاد؛ لأنهم وإن عرفوا الدليل لا يعرفون رجحانه ولا يعرفون أنه أقوى من غيره ولا يستطيعون الدفاع عن هذا القول.

قال المصنف بعد هذا بناءً على هذا التعريف التعريف الأخير: إن قلنا إن الرسول يجتهد ويعمل بالقياس فيصح أن نقول لمن اتبعه أنه قلده. لماذا؟ لاحتمال أن يكون اتباعه له -في هذا القياس- فيما رآه الرسول -صلى الله عليه وسلم- بالاجتهاد لا فيما أوحي إليه، وأما إن قلنا إن الرسول لا يجتهد وإنما كل ما يقوله هو وحي من الله فلا يجوز أن نقول: إن اتباع الرسول يسمى تقليداً.

لماذا أثار المصنف هذه المسألة؟ لأنه أثر أو نقل عن الشافعي نص في قوله: «إني لا أجيز إلا تقليد الرسول -صلى الله عليه وسلم» أو عبارة نحوها، فسمى اتباع النبي -صلى الله عليه وسلم- تقليداً، والظاهر أن الشافعي سماه تقليداً من باب المعنى اللغوي، والمعنى اللغوي أوسع من المعنى الاصطلاحي.

فالمعنى الاصطلاحي يخص اتباع عالم في مسألة شرعية وأنت لا تعرف ما هو دليلك أو هل دليله صحيح أو ليس بصحيح هل هو راجح أو ليس براجح.

وهذه المسألة لا يتعلق بها كبير فائدة، ولكن لأجل أن الأصوليين من الشافعية اعتنوا بها وتكلموا عنها ذكرها المصنف، والجمهور على أن اتباع الرسول -عليه الصلاة والسلام- لا يسمى تقليداً، سواءً عرفناه بالتعريف الأول أو بالتعريف الثاني، لماذا؟ لأنه إن عرفناه بالتعريف الأول: فالأمر واضح؛ لأن اتباع الرسول هو الحجة، وإن عرفناه بالثاني وقلنا: إن الرسول يجتهد فكذبك الذين قَالُوا إن الرسول -عليه الصلاة والسلام- يجتهد ويقيس أحياناً ويعمل باجتهاده، يقولون: إن الله -جل وعلا- لا يقره على الخطأ، بل لو وقع في خطأ صوبه في الحال، فما دام أنه قال القول أو فعل الفعل ولم يأتي تصويب من الله -جل وعلا- فإذن هذا القول صحيح وقد أقره الله -جل وعلا- وإقرار الله له شرع يجب اتباعه، فإذن لا ينبغي أن يسمى اتباع الرسول -صلى الله عليه وسلم- تقليداً ولا اتباع الإجماع تقليداً، بل ولا اتباع الصحابي عند من يرى أنه حجة شرعية كاملة -مثل الأحاديث- هذا خلاصة ما ذكره المصنف في هذا المقطع.

ورد سؤال عبر الموقع الأخت الكريمة تقول: هل نستطيع أن نقول: أن الأحكام التي اتفق الأئمة الأربعة عليها هي من اجتهاد كل واحد منهم على حدة دون أن يقلد أحدهم الآخر ولو في مسألة؟

ليس بالضرورة، إذا اتفق العلماء أن يكون المتأخر قلد المتقدم؛ لأن التقليد كما عرفناه -نحن حديث عهد به- (قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله)، فنحن نجزم أن العلماء الذين أخذوا بقول من سبقهم يدرون من أين قاله، ويعرفون دليله، وقد نظروا فيه وتوصلوا إلى رجحانه؛ فلهذا وافقوه، فلا يسمى تقليداً بحال، إنما يسمى تقليداً حينما تأخذ بقول القائل وأنت لا تعرف دليله ولا تدري من أين قاله.

الأخت الكريمة تقول: في أمر أنه لا يجوز التقليد للعالم بالحكم الشرعي في قضية، قضية سفر المرأة بالطائرة من غير محرم، نعلم حرمته ولكن هناك من أفتى بجوازه، فهل أخذ برأي المفتي مع العلم بحرمة الحكم؟ وهل ينطبق هذا الشرط على هذه المسألة؟

من اطلع على الدليل وعرف معناه وعرف رجحانه لا شك أنه لا يجوز له أن يعدل عنه إلى قول أحد من البشر، أما إذا كان مقلداً فأحكام المقلد أنه يبحث عن أوثق العلماء فيقلده، وإن كان العلماء لا يوجبون عليه البحث عن الأفضل علماً، ولكنهم يستحبون له ذَلِكَ، لكن ينبغي للإنسان أن يتحرز لدينه، فإذا اختلف العلماء يعني هناك فرق بين ابتداء النظر أو ابتداء السؤال، في ابتداء السؤال العامي مخير يسأل من شاء من العلماء في ابتداء السؤال أما إذا سأل أو بلغ إلى مسمعه اختلاف العلماء، فلابد أن يسعى إلى الترجيح إما بنفسه إن كان قادراً على ذَلِكَ، وإما بالمفاضلة بين العلماء ومعرفة الأعلم منهم أو الأورع إذا تساوو في العلم، وإن لم يستطع المفاضلة بهذه الطريقة فيمكن أن يأخذ بقول الأكثر منهم، لو تساوو جميعاً عنده يأخذ بقول الأكثر منهم وهذا -إن شاء الله- يكون هو غاية ما يطلب من العامي.

الأخ الكريم يقول: هل يفهم من قول الجمهور: أن التقليد يكون فقط إذا كان رأي القائل في نظري يحتمل الصواب أو الخطأ؟

ليس بالضرورة، هو الأكيد أنه يحتمل الصواب والخطأ إذا كنت لا تعرف، أنت لا تكون مقلداً إذا كنت جازماً جزماً ينبني على دليل بأن هذا القول خطأ، أما بعض الناس ربما يجازف، ويقول: عقلي يدلني على أن الإسلام لا يمكن أن يأتي بهذا، هذا جزم غير مستند إلى دليل فلا يلتفت إليه، أما الذي جزم ببطلان هذا القول بناءً على دليل أو جزم بصحة هذا القول بناءً على دليل فحينئذ لا يكون عمله هذا تقليداً؛ لأنه عرف الدليل وعرف رجحانه، أما الذي سمع الفتوى وسمع الدليل من المفتي ولا يعرف رجحان هذا القول ولا يدري عن هذا الحديث من رواه وهل هو صحيح أو ضعيف؛ لأن المفتي لم يذكر من خرجه أو أنه لم يثق في تخريجه، فمثل هذا يبقى في مرتبة التقليد، ونقول يلزمك أن تسأل من تثق بعلمه.

أحكام المجتهدين

قال المصنف -رحمه الله-: (الاجتهاد: وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض، فالمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد في الفروع، فأصاب فله أجران وإن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد).

تعريف الإجتهاد:

.الاجتهاد في اللغة: بذل الوسع لإدراك أي شيء، يعني أي شيء يبذل الإنسان وسعه لإدراكه مما فيه نوع مشقة يسمى اجتهاداً في اللغة.

وفي الاصطلاح يعرفونه بأنه: «بذل الوسع في إدراك حكم شرعي»، المصنف عرفه بأنه: (بذل الوسع في بلوغ الغرض) وأجمل، فبذل الغرض هنا لم ينبه، هل الغرض هو إدراك الحكم الشرعي أو أعم من ذَلِكَ؟ هذا يجعل تعريفه هنا تعريفاً لغوياً وليس تعريفاً اصطلاحياً، أو أنه قال: إنه يمكن الاكتفاء فيه بهذا التعريف العام الذي يتمشى مع عرف الناس ومع اللغة ولا حاجة إلى أن نخص الاجتهاد في الفقه مثلاً أو في الشريعة بتعريف، لكن التعريف الأوضح من هذا أن يقال: بذل الوسع في إدراك حكم شرعي، أما من بذل الوسع لإدراك غرض آخر غير الحكم الشرعي فلا يسمى مجتهداً في الاصطلاح وإن كان يسمى عند عامة الناس مجتهداً؛ لأنه اجتهد في الحصول على هذا الغرض، فإذن تعريف المصنف المذكور هنا تعريف لغوي أو عرفي وليس تعريفاً اصطلاحياً يخص علماء أصول الفقه.

والتعريف الاصطلاحي هو أن نقيده فنقول: «بذل الوسع في إدراك حكم شرعي»، بل إن بعضهم يقول: ينبغي أن نقول: حكم شرعي فرعي أو ظني، حتى نخرج مسائل الاعتقاد فإنها ليست مجالاً للاجتهاد، وإنما المعتبر فيها العمل بالنص فقط، فنكون فيها متبعين للنص، لا مجتهدين، بعضهم حاول إخراجها، وبعضهم قال: ينبغي أن نبقي التعريف على عمومه، لإصول الدين وفروعه.

حكم المجتهد وشروطه:

ثم انتقل المصنف إلى الكلام في حكم المجتهد ولم يتعرض لشروط المجتهد وإنما قال فقط: (المجتهد إن كان كامل الآلة) فقوله: (كامل الآلة) يعني مستوفي الشروط -مستوفي آلة الاجتهاد- ما هي شروط الاجتهاد؟ لقد سبق أن أشار إليها المصنف حين كلامه عن شروط المفتي، وذكرنا هناك أنه لابد أن يكون فقيهاً وأن يكون عالماً بأصول الفقه ومطلعاً على أدلة الأحكام الشرعية من الكتاب ومن السنة عارفاً بمعانيها قادراً على الاستنباط منها عارفاً بأدلة الفقه عموماً، وقادراً على أن يرتبها ويقدم ما يستحق التقديم منها، ويؤخر ما يستحق التأخير عند التعارض إلى غير ذَلِكَ من الشروط، أيضاً من شرط المجتهد والمفتي أن يكون عالماً بالناسخ والمنسوخ، من الآيات والأحاديث أن يكون عالماً بمواقع الإجماع، ونظراً لأنهم قَالُوا: إن الاجتهاد يتجزأ فإنه يكفيه في المسألة التي ينظر فيها وأن يعرف أنها ليست من مسائل الإجماع وإنها إما لم يتكلم فيها السابقون وإما أنهم تكلموا فيها واختلفوا، أما إذا اتفقوا على حكمها فلا يجوز أن يأتي فيها بحكم مخالف، كذلك يعرف أن الحديث أو الآية التي يستدل بها ليست منسوخة، يكفيه ذَلِكَ أن يحيط بالأدلة المتعلقة بهذه المسألة التي يبحثها، هذه الشروط بالإضافة إلى معرفته بأصول الفقه وقواعده، ومعرفته باللغة العربية تكفيه للاجتهاد الجزئي، يعني في مسألة معينة أو في باب معين من أبواب الفقه.

هل المصيب في مسائل الاجتهاد واحد أو متعدد؟

تكلم المصنف عن مسألة يُعْنى بها الأصوليون عناية كبيرة في باب الاجتهاد، وهي في الواقع ليست بكبيرة الأثر في الفروع، وإنما آثارها الكلامية أو في أصول الدين أكثر، وهي مسألة: هل المصيب في مسائل الاجتهاد واحد أو متعدد؟ فذكر المصنف أن المصيب في مسائل الفروع واحد، وأن هناك من العلماء من قال: أن كل مجتهد فيها مصيب وبين أن المخطئ أيضاً معفو عنه وليس بآثم، وسيأتي استدلاله على ذَلِكَ في المقطع القادم، وإنما في هذا المقطع فقط قال: (إنه إذا كان كامل الآلة) فاشترط هذا الشرط ،يعني: مستوفي الشروط، أما الذي ليس مستوفياً لشروط الاجتهاد فلا يحق له أن يجتهد وينظر بل لو نظر لكان آثماً؛ لأنه افتات على الله وتكلم في الشرع بغير علم، والله -جل وعلا- يقول:(وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) [الإسراء: ٣٦]، فالذي يتكلم في مسائل الشرع من غير علم هذا قد اقتفى ما لا علم له به، وهذا أمر محرم بل قد قرنه الله -جل وعلا- مع الشرك في آية أخرى.

قال: إنه إذا نظر، فإن (أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد)، يعني على اجتهاده، ثم بعد ذَلِكَ انتقل إلى بقية المقطع وإذا شئت أن تكمل.

قال المصنف -رحمه الله-: (وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ : كُلُّ مُجْتَهِدٍ فِي الْفُرُوعِ مُصِيبٌ. وَلا يَجُوزُ كُلُّ مُجْتَهِدٍ فِي الأُصُولِ الْكَلامِيَّةِ مُصِيبٌ ؛ لأَنَّ ذَلِكَ يُؤَدِّي إلَى تَصْوِيبِ أَهْلِ الضَّلالَةِ وَالْمَجُوسِ وَالْكُفَّارِ وَالْمُلْحِدِينَ . وَدَلِيلُ مَنْ قَالَ لَيْسَ كُلُّ مُجْتَهِدٍ فِي الْفُرُوعِ مُصِيبًا قَوْلُهُ ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (مَنِ اجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَمَنْ اجْتَهَدَ وَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ) [متفق عليه] . وَجْهُ الدَّلِيلِ : أَنَّ النَّبِيَّ ـ صلى الله عليه وسلم ـ خَطَّأَ الْمُجْتَهِدَ تَارَةً وَصَوَّبَهُ أُخْرَى)

نعم، هذه المسألة كما ذكرت من المسائل الكبيرة، ولكن لعلنا في كلامنا نقتصر على المهم منها، فنقول: إن محل الخلاف في مسألة تصويب المجتهدين - مسألة التصويب والتخطئة- وأحياناً تطرح على شكل سؤال هل المصيب واحد؟ محل الخلاف في المسألة هو الاجتهاد في مسائل الفروع، أما مسائل الاعتقاد أو مسائل أصول الدين أو ما يسميها بعضهم المسائل العلمية، فهذه المصيب فيها واحد بغير خلاف، ولهذا نص المصنف على أنه لا يمكن أن نقول في المسائل الكلامية -مقصوده بالمسائل الكلامية يعني التي تبحث في علم الكلام- أن المصيب فيها كلا المجتهدين إذا اختلفا، مثلاً:

لا يمكن أن نقول: إن الله -جل وعلا- موصوف بصفة الرحمة كما يقول أهل السنة والجماعة وكما دلت النصوص، وغير موصوف بها كما قال بعض أهل الكلام، ما يمكن هذا عقلاً، غير ممكن أن نقول: أن الإصابة تتعدد في مسائل الاعتقاد، هذا غير ممكن عقلا، فامتناعه من جهة، هو امتناع عقلي، يستحيل أن نقول: المصيب فيها اثنان مع اختلاف قوليهما.

فالمصنف ما استدل عليها بهذا، وإنما استدل بأنه لو قلنا أن المصيب فيها يتعدد، للزمنا أن نصوب قول النصارى مثلاً في صلب المسيح، القرآن يقول:(وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ) [النساء: ١٧٥]، وهم يكادون يجمعون على أنه صُلِب، وهم يعتقدون ذَلِكَ، ليس من باب المكابرة، بل هم يعتقدون ذَلِكَ اعتقاداً في أنفسهم حتى إنهم يرون أن من لم يُقِر به يكفرونه، فإذن لو قلنا بأن الأصابة يمكن أن يتعدد، يقول: معنى هذا أننا سنصوب النصارى ونصوب المخالفين مثلاً في القَدر مثلاً للذين ينكرون قضاء الله وقدره، نقول أيضاً هم مصيبون فهذا يترتب عليه فساد عظيم، وهذا اللازم لازم باطل، يعني إذا لزم من القول لازم باطل بطل هذا القول، بل الكفار جميعاً أو أكثر الكفار إنما كان كفرهم ليس من باب العناد لِمَا عرفوا أنه حق، ولهذا كان يقول كثير من كفار قريش، لو علمنا أنك نبي الله لاتبعناك، فهم في بداية الأمر كانوا يشكون -ليست مكابرة- والله -جل وعلا- يقول:(قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً(١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا(١٠٤) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا) [الكهف: ١٠٣- ١٠٥]، فإذن الذين كفروا بحسب هذه الآية(يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا)، يعني سعيهم وعملهم ضال وهم يحسبون أنهم على حق، فلو قلنا أن الحق يتعدد في هذه الأمور فمعنى هذا أننا سنقول: إن كل من اعتقد شيئًا فهو على صواب.

فإذن هذا القول باطل باتفاق وبإجماع والنصوص كلها تدل على رده ولا أحد يقصده، وما نقل عن بعض العلماء من أنه قال: المصيب في مسائل الاعتقاد يمكن أن يتعدد أو كل مجتهد فيها مصيب لا يريد هذا، وإنما مراده أولاً: المختلفون من أهل القبلة -مراده المختلفون الفرق الإسلامية التي اختلفت- التي تعرف مثلاً بالأشعرية والماتريدية والكلابية مثلاً هذه الفرق هو الذي قال فيها المصنف: إنهم إذا اختلفوا، وكان اختلافهم عن اجتهاد فالمصيب واحد، وليس مقصوده أن كل منهم مصيب ليس مقصوده أن كل منهما وافق ما هو الحق عند الله، وإنما مراده أنه لا إثم عليه، مراده نفي الإثم فقط؛ لأن الثاني اعتقاد لا يمكن أن يقوله عاقل -وصف الله مثلاً بهذه الصفة وعدم وصفه كلاهما حق! هذا لا يمكن أن يقوله عاقل؛ لأن السلب والإيجاب لا يمكن أن يجتمعا.

إذن كلامهم محمول على العفو عن الخطأ في هذه الأمور، وليس عن تصويب كل المجتهدين إذا اختلفوا في مسائل الاعتقاد.

ثم ذكر المصنف أن من العلماء من قال: «إن كل مجتهد مصيب»، يعني في مسائل الفروع -المسائل الاجتهادية في الفروع- قال بعضهم: «إن كل مجتهد فيها مصيب»، هؤلاء قَالُوا ذَلِكَ؛ لأن هذه المسائل ليس فيها شيء محدد عند الله -جل وعلا- وإنما الحكم فيها تابع لاجتهاد المجتهد، ولهم أدلة يستدلون بها، كسكوت النبي أو تصويب النبي -صلى الله عليه وسلم- للصحابة الذين قال لهم: (لا يُصَلِّيَنَّ أحد منكم العصر إلا في بني قريظة) ثم إنهم اجتهدوا في الطريق فمنهم من صلى في الطريق وقال: إن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يرد منا أن نؤخر الصلاة وإنما أراد استعجالنا، ومنهم من قال: بل آخذ بلفظ رسول الله وبظاهر لفظه فلا أصلي إلا إذا وصلت إلى بني قريظة فما صلى إلا بعد طلوع النجوم، كما ورد في بعض الروايات، يعني دخول وقت المغرب، فأخر العصر إلى دخول وقت المغرب عملاً بظاهر النص، فلما أخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يعنف طائفة، هذا الحديث صحيح، لكنه لا يدل على أن كل مجتهد مصيب، وإنما يدل على أن المخطئ معفو عنه، يدل على أن من أخطأ فهو معفو عنه، وهو مأجور؛ لأنه اتبع ما أداه إليه اجتهاده.

فإذن القول الراجح في المسألة أن المصيب واحد، ولكن المخطئ إذا كان من أهل الاجتهاد مثاب على اجتهاده ولا إثم عليه.

وكيف نؤول قول بعض الذين قَالُوا: كل مجتهد مصيب الذين نقل عنهم شيء من هذا مثلاً يعني: نقل عن الإمام أبي حنيفة ونقل عن الشافعي شيء من ذَلِكَ، الحقيقة لم ينقل بنصه وإنما نقل بمعناه، فهذا يُؤَول: أن المراد أنه أصاب في كونه اتبع ما أداه إليه اجتهاده، ففرض المجتهد إذا نظر في المسألة أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده، وهذا الذي قرره العلماء، ونقلوا الإجماع عليه وذكرناه قبل قليل في مسألة شرط المستفتي، وقلنا: لا يجوز للعالم بعد النظر أن يترك ما أداه إليه اجتهاده ويعمل باجتهاد غيره من كونه يعتقد أنه مرجوح.

فإذن القول بالإصابة عبارة: كل مجتهد مصيب. إذا فُسِّرَت بأنه أصاب في كونه اتبع ما أداه إليه اجتهاده تكون سليمة ومقبولة، ولكن إذا فُسِّرَت بتعدد الحق عند الله، أن الحق متعدد، أو أنه لا يوجد في مسائل الاجتهاد حكم عند الله -جل وعلا- كما يقول بعض المتكلمين كالقاضي أبي بكر الباقلاني، فنقول هذا القول خطأ، ولا ينبغي لنا أن نعتقده، ومما يدل على خطئة ما ذكره المصنف -رحمه الله- وهو قول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: (إذا حكم

الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر) وهذا الحديث في الصحيحين، وهو يدل على أن هناك مصيباً ومخطئاً، لأنه قال: (فأخط) وإلا لو كان كل مجتهد مصيباً ما وجد مخطئ أصلاً، فهذا الحديث دليل قوي على أن المجتهدين منهم المصيب ومنهم المخطئ، ولكن المصيب مأجورٌ أجرين على اجتهاده وعلى إصابته، والمخطئ مثاب على قدر اجتهاده، وهذا الحديث صريح في ذَلِكَ والحمد لله، ولا يلتفت إلى قول آخر كقول الذين قَالُوا: إن المخطئ يأثم كما نقل عن بعض الظاهرية أو عن ابن علية مثلاً من المتكلمين لا يلتفت إليه.

فهذا القول هو الصواب -إن شاء الله- ودليله هذا الحديث الصحيح الثابت، وأما ما استدل به المصوبة من حديث: (لا يُصَلِّيَنَّ أحدكم العصر، إلا في بني قريظة) وغيره من الأحاديث التي فيها أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يعنف على المختلفين، فهذا كل ما فيه أنه يدل على أن المجتهد لا يخلو من الأجر -إن شاء الله- أصاب الحق أو أخطأه، وأنه إذا عمل بما أداه إليه اجتهاده فإنه يكون وفِقَّ لفعل الحق -إن شاء الله- ويكون مثابا على ذَلِكَ.

هذا خلاصة الكلام الذي ذكره المصنف، والمسألة هذه بالذات -الحقيقة- مبنية على مسألة كلامية، وهي أنه هل لله حكم معين في كل واقعة؟ فمن قال: نعم، لزمه أن يقول: إن المصيب واحد، ومن قال: لا..، ليس لله حكم معين وإنما حكمه في مسائل الاجتهاد تبع لاجتهاد المجتهد، فهو حكم متعدد وليس حكماً واحداً، فهذا هو الذي يقول: إن كل مجتهد في الفروع مصيب، أما في الأصول فلم يقل أحد إن كل مجتهد فيها مصيب إلا بمعنى عدم التأثيم، وقد نقل هذا عن العنبري وشيخ الإسلام ابن تيمية أثنى على العنبري، وصحح قوله في أن المجتهد إذا أخطأ سواءً كان خطأه في الأصول -يعني في مسائل أصول الدين أو في الفروع- فإنه يكون معذوراً، فيكون مصيباً بمعنى أنه أصاب الحق عند الله، بل يكون معذوراً ومأجوراً على اجتهاده، وإنما يكون الإثم على من تعدى نصوص الشرع بعد وضوحها، أو أنه قَلَّدَ غيره من العلماء مع وضوح الحق بدليل.

الأخ الكريم يقول: ما هي الضوابط التي يعرف بها المقلد من المستفتي في عصرنا الحاضر لكثرة الكتب والأشرطة، فإن الكثير من طلبة العلم وليس مستفتياً، وإذا سألته من أتاك هذا الحكم قال أخذته من الشريط للشيخ الفلاني أو كتاب الشيخ الفلاني وإذا قلت له ينبغي أن تتوقف عن الفتوى، فإن المفتي موقع عن الله ورسوله، قال لك أنا لست مفتياً وإنما نقلت من كتب أو أشرطة الشيخ الفلاني فما هي نصيحتكم لهؤلاء وجزاكم الله خيراً؟

الحقيقة: أن هذه مشكلة يعاني منها المجتمع الإسلامي اليوم، ولعلها من مفرزات سعة وسائل الإعلام أو كثرة وسائل الإعلام، وسهولة الوصول إلى أقوال جميع المجتهدين، فهذا له جانب طيب من جهة، وقد يكون له جانب سلبي إذا أسيئ استعماله فحينما يطلب العامي -أو من في حكم العامي- من صغار طلاب العلم على فتوى في أي وسيلة إعلامية تكون هذه الوسيلة موثوقة طبعًا، أما إذا لم تكن موثوقة فلا ينبغي الاعتماد عليها، فهناك وسائل موثوقة كالكتاب المطبوع المتداول، هناك أيضاً السماع المباشر من العالم هذه وسيلة موثوقة -الأشرطة- إذا أمنا التلاعب بها، مقبولة، لكن في هذا العصر أصبح من يتلاعب بالأشرطة، وربما "يدبلج" الأشرطة ويغيرها حتى يكون الكلام على عكس ما قاله الشيخ، فإذا تمكن الإنسان من الاتصال بالعالم مباشرة وأخذ الرأي منه مشافهة، فهذا ينبغي أن لا يقصر فيه ولا يلجأ إلى الأشرطة أو ما يكتب مثلاً في الإنترنت في بعض المواقع التي لا يؤمن أن تدخل أو يدس فيها ما ليس بصحيح -إذا كانت هذه المواقع بهذه المثابة -فلا ينبغي الاعتماد عليها، كذلك الأشرطة يستفاد منها، لكن لا نجعلها مرجعاً لنا في الإفتاء، ولا نعتمد عليها في نقل الفتاوى للناس، وإنما من سمع الفتوى من الشيخ مباشرة وفهمها، ثم سئل عنها فإن كان السائل يتمكن من مراجعة الشيخ أو غيره من المشايخ الموثوقين فليحله عليه، ولا حاجة إلى نقل الفتوى، وأما إذا شَقَّ عليه ذَلِكَ وعرف أنه لو تركه ولم يخبره بالحكم الذي يعرفه، فإنه ربما عمل بالجهل أو ترك العمل نهائياً فله أن ينقل له ما تيقن أن هذا العالم قاله، وذلك بعد أن يعرف أن العالم أيضاً أهل للفتوى، هذا هو الذي نرتضيه لأخينا السائل في هذا الجانب.

بالنسبة يا شيخ للأشرطة إذا اعتماده مثلاً على الألبومات، ألبومات الأشرطة العلمية مثل الشيخ ابن باز -رحمه الله-، والشيخ ابن عثيمين وكانت نسخ أصلية.

إذا كانت هذه النسخ أصلية آمنة من التحريف فإنها تكون في حكم الكتاب الذي صدر في حياته ولم ينكره، أما الكتب إذا صدرت بعد الوفاة فهذه أقل درجة من التي صدرت في حياته، لكن يبقى جانب آخر وهو تغير الزمان، أحياناً تكون هذه الفتوى مثلاً في وضع يختلف عن الوضع الذي نحن فيه، والعلماء قرروا قاعدة تقول: "إن الفتوى ربما تتغير بتغير الزمان" ليس بلازم أن تتغير، لكن ربما، وهذا في الأمور التي يكون مدارها على عرف الناس أو على مصالح الناس ولا شك أن الأعراف تتغير والمصالح تتغير، أما أمور العبادات فهي ثابتة والحمد لله.

فينبغي أيضاً أن يلحظ هذا الجانب، فلا يأتي لنا مثلاً بفتوى من عشرين سنة في وضع معين وتعالج قضية معينة ويقتطع النص من سياقه ويجعله في شريط، وربما يعتمد هذا الشريط؛ لأن الذين استمعوا إليه ما دققوا النظر فيه قَالُوا: هذا صوت الشيخ ونحن نعرف صوته، ونجزم بأنه كلامه بل عندنا أصل الشريط، لكن الكلام حينما

يقتطع من سياقه أيضاً يتغير معناه، وحينما يقتطع عن ظرفه الزماني والمكاني ربما يتغير معناه، فربما نسبنا إلى الشيخ ما لو سئل عنه لأجاب بضده.

الأخ الكريم يقول: عندي سؤالين: ما حكم الاجتهاد في العبادات؟ سؤالي الثاني: ما حكم تصغير الحواجب؟

الأخ الكريم يقول: الاجتهاد هل يفرض على الآخرين؟

السؤال الثاني: إذا سئلت في مسألة واجتهدت في البحث عنها، هل أُثاب على ذَلِكَ؟

الأخ الكريم يسأل يقول: ما حكم الاجتهاد في العبادات؟

الاجتهاد في العبادات: هناك بعض العلماء قَالُوا: إن العبادات توقيفية، بمعنى أنها لا اجتهاد فيها، ومرادهم أننا لا يجوز لنا أن نخترع عبادة بالاجتهاد أو بالقياس أو بالنظر هكذا، ونقول: ينبغي أن نصلي مثلاً في هذا الوقت أو نصوم في هذا الوقت من غير استناد إلى نص، فهذا ممنوع وباتفاق العلماء، وهذا لا يعني أنهم لا يقيسون مثلاً في باب العبادات أو لا يجتهدون في باب العبادات فإنهم يجتهدون، يجتهدون في فهم النصوص ويجتهدون في الموازنة بين النصوص إذا تعارضت، وفي الجمع بينها هذا كله نوع من الاجتهاد في أبواب من العبادات، وفي غير العبادات كذلك هم يقيسون في العبادات، وغالباً يكون قياسهم إما من قياس الدلالة أو من قياس الشبه؛ ولهذا كان الشافعي يقول عن الوضوء والتيمم: «عبادتان فكيف تفترقان»، فيقيس الوضوء على التيمم في أنه لابد فيه من النية، ويرد على الحنفية الذين يقولون: «الوضوء ما يحتاج إلى نية»، فقال: «عبادتان فكيف تفترقان» هذا نوع من القياس يسمى قياس الدلالة، الاجتهاد يكون في العبادات، لكن ليس في اختراع عبادة جديدة أو في إبداء أركان جديدة لها، وإنما في صفات سكت عنها النص.

الأخ الكريم يقول: هل الاجتهاد يُفْرَض على الآخرين؟

يبدو أنه يقول: الحكم الذي ثبت بالاجتهاد هل يمكن أن يُعمم على الآخرين، المفتي لا يملك أن يعمم اجتهاده على الآخرين ويلزمهم به، لكن ولي الأمر هو الذي يملك ذَلِكَ، ولي الأمر يلزم الناس بأحد القولين إذا اختلف العلماء على أقوال، وأما المفتي نفسه فليس له أن يلزم إلا إذا جُعِلَ له ذَلِكَ من قبل ولي الأمر.

الأخ الكريم يقول: هل يجوز طلب الفتوى من مفتي وعدم العمل بها إذا لم نقتنع بها؟

لا يلزم المستفتي أن يعمل بفتوى المفتي إذا سأله، إذا لم يقتنع بها إما لكونه يعرف قولاً آخر أقوى دليلاً، أو لكونه لم يطمئن إلى الدليل الذي ذكره، لكنه لا يقف عند هذا الحد، ويقول: هو أفتى بهذا، أنا لا تطمئن نفسي له فأتركه، بل نقول: حينما لا تطمئن نفسك إلى فتواه وتقول: يحتمل أن يكون مخطئاً فعليك أن تبادر بسؤال غيره ممن ترى أنه أوثق وأعلم لتعمل بفتواه، وليس معنى هذا أن تُعفِ نفسك من العمل، وتقول: أفتاني وأنا ما اطمأننت لفتواه، وإنما عليك أن تسأل من تطمئن إليه نفسك من العلماء المجتهدين وتعمل بفتواه.

الأخ الكريم يقول: أَشْكَلَ عليَّ أمر: إذا جاز نقل الفتوى لغير المجتهد، فمن الذي سينزل الفتوى على الواقعة، ربما يحصل لبس في هذا؟

نعم بعض الأمور قد تحتاج إلى نظر دقيق في تنزيلها على الواقع، وبعضها لا تحتاج إلى كبير عناء في تنزيلها على الواقع، الذي يسأل مثلاً في سجود السهو متى يكون قبل السلام أو بعد السلام؟ إذا نقل له عامي فتوى عالم معتبر، وقال في مثل هذه الصورة قال: أفتى فلان مثلاً بأن السجود يكون قبل السلام، وفي هذه الصورة قال: يكون بعد السلام، هذه ما تحتاج إلى كبير عناء في تنزيلها، فإن كل عاقل قد يعرفنا، لكن هناك أمور فيها شيء من العموم تحتاج إلى تنزيلها، حينما نعلق الشيء بالقلة والكثرة، وتكون فتوى الشيخ مثلاً إذا كان قليلاً فيعفى عنه كقليل النجاسة، قَالُوا: معفو عنه، ثم توجد نجاسة على بدن الإنسان أو على ثوبه هذه يرجع في تقديرها إلى عُرف الناس، يعني ما لم يقدره الشرع يرجع فيه إلى العرف، ويحتاج إلى العقلاء الذين يعرفون أعراف الناس في أمور أيضاً لا يستطيع أن يقدرها كل أحد، بل لابد أن يقدرها القاضي حتى يقنع الخصمين، فهذه ترفع إلى القضاء ولا تكون مجالاً للفتوى، كنفقة المرأة مثلاً، نفقة الزوجة الواجبة على زوجها، هذه ما يقتنع الناس فيها بفتوى العالم، ولابد فيها من حكم قاضي يقدرها، وهذا التقدير يرجع إلى ملاءة الزوج وغناه ووضع الزوج والزوجة حتى يستطيع أن يقدر النفقة، فهناك أمور يمكن معرفتها، وهناك أمور لا يمكن إلا بواسطة عالم مجتهد أو قاضٍ مطلع على الأمور قادر على أن يضع الأشياء في مواضعها الصحيحة.

الأخ الكريم يقول: هل يصح أن يكون الإنسان مقلداً في فنٍ ومجتهدٍ في فنٍ آخر كمن يكون مقلداً في تصحيح الأحاديث وتضعيفها ومجتهداً في الفقه؟

نعم يجوز هذا ولهذا نصوا على أنه يمكن أن يكون في باب الأحاديث مقلداً لأهل الحديث أو إن شئت سمه متبعاً؛ لأن هناك من العلماء من يجعل مرتبة بين المجتهد والمقلد وهي مرتبة الاتباع.

الأخ الكريم يقول: هل للمُقَلِد العامي إن كان مقلداً لأحد العلماء ولا يعرف دليله واستمع لرأي عالم آخر في نفس الحكم، ولكن علم منه الدليل ولمعرفته الدليل أخذ برأي العالم الثاني، هل يكون هذا ترجيح من المقلد العامي؟

لا يعد ترجيحاً مردوداً لكنه هو نوع من النظر والمعرفة، فمثل هذا إن كان يعرف الدليل -يعرف معنى الدليل- ويعرف صحته وأخذ به فلا بأس، بل هذا هو الأولى له إذا كان القول الأول الذي كان يتبعه لا يعرف دليله، وهذا القول يعرف دليله ويعرف صحة الدليل أو يثق في ما قاله هذا العالم فله أن ينتقل إليه وكما يتردد في بعض كتب العلماء يقولون: العامي لا مذهب له، مذهبه مذهب من أفتاه، ففي هذه الواقعة وما بعدها يأخذ بقول هذا العالم، وأما ما مضى من عمل على فتوى العالم الأول فلا ينقضه ولا يرجع فيه.

شيخنا الفاضل نحن -قد الحمد لله- انتهينا من هذا المتن متن الورقات في شرح أصول الفقه، شيخنا الكريم كلمة ختامية توجهها إلى الدارسين والدارسات بمناسبة الانتهاء من هذا المتن بإذن الله -تعالى-؟

إذا كان لي من كلمة هنا فهو أنه ينبغي أن نشكر الله -جل وعلا- ونثني عليه حيث وفقنا للاستماع إلى هذا المتن أو هذا النص من النصوص المهمة في أصول الفقه، وهو لعالم فحل، وعالم متمكن، من علماء أصول الفقه، فنحمد الله -جل وعلا- أن وفقنا الى الاستماع إليه وفهمه أوعلى الأقل محاولة فهمه وفك بعض رموزه لا نقول: أن جميع المستمعين سيكونون على علم بكل دقيقة في هذا النص، ولكن نقول: إنهم -إن شاء الله- لن يخلو عن فائدة، وهذا من بركة مجالس العلم، ومن بركة حفظ الأوقات، فالمسلم ينبغي أن يحفظ وقته وإذا كان عنده شيء من الفراغ ينبغي أن يقضيه في طلب العلم فكل علم يسمعه الإنسان لابد أن يستفيد منه -إن شاء الله- في دنياه وأخراه.

كذلك أنصح بأن لا يقف الإخوة عند هذا الحد، ويظن أحد منهم أنه بهذا قد عَرَف ما يحتاج إليه من علم أصول الفقه، ولكن هذا هو مفتاح لباب واسع، ينبغي أن يستمر فيه وأن ينتقل إلى ما بعده من الكتب الموسعة التي يمكن أن توسع مداركه في هذا العلم، وهذا العلم كما عرفنا هو شرط من شروط بلوغ رتبة الاجتهاد، وينبغي للإنسان أن تكون له همة وألا تنحط همته عن البلوغ إلى مراتب المجتهدين، فإن لم يصل إلى تلك المراتب فلعله يؤجر على سعيه وعلى بذله لهذا الجهد المبارك، ونسأل الله -جل وعلا- أن ينفعنا بما علمنا وأن يعلمنا ما جهلنا وأن يجعل ما تعلمناه حجة لنا لا حجة علينا إنه وليُّ ذَلِكَ والقادر عليه وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

شيخنا الكريم لعلكم تطرحون سؤالي الدرس هذا؟

السؤال الأول: ما التعريف المختار للتقليد؟

السؤال الثاني: ما الدليل على أن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد؟

هذان هما السؤالان لهذا الدرس وكما سمعنا من الأخ المقدم للدرس القادم سيكون مفتوحاً للأسئلة وسنأخذ جزءً قسمناه إلى ثلاثة أقسام، قسمنا الكتاب إلى ثلاثة أقسام، سأتكلم في بعض النقاط التي أرى أنها بحاجة إلى إيضاح في القسم الأول من الكتاب، ثم نترك مجالاً للسؤال ثم في الليلة التي تليها أيضاً كذلك نأخذ قسماً من الكتاب وأظننا قسمناه والتقسيم عندك.

نعم يا شيخ، هو من أول الكتاب إلى باب النهي، هذا بالنسبة للقسم الأول، يوم الثلاثاء بإذن الله من العام إلى نهاية قول الصحابي، والقسم الأخير من الأخبار إلى آخر المتن

الدرس الخامس عشر

مراجعة شرح متن الورقات (١)

بِسْمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحيمِ. الحمدُ للهِ رَبِّ العَالمِينَ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فنحمد الله -جل وعلا- أن يسر لنا الفراغ من شرح متن الورقات، لكن لما رأى الإخوة أن الوقت الذي خُصِصَ للشرح قد يكون أضيق مما يحتاجه من تفصيل رأوا أن تكون هذه الحلقة والتي تليها بمثابة مراجعة لبعض عناصر الموضوعات الموجودة.

بطبيعة الحال ليس غرضنا من هذه المراجعة أن نقرأ كل جزئية في المتن ونعلق عليها، وإنما سنحاول أن نركز على بعض الموضوعات التي نرى أنها لم تعطى ما تستحق من العناية، أو أن المؤلف نفسه لم يتعرض لها إلا بالنذر اليسير وبعبارة يسيرة.

ثم في الجزء الأكبر من الوقت سنتلقى أسئلة الإخوة واستفساراتهم حتى يتسنى الجواب عنها، الحقيقة: وضعت قائمة من الموضوعات التي يمكن أن نتعرض لها بزيادة شرح وبيان، بعدها -إن شاء الله- مثل ما قال أخونا سنجيب على الأسئلة.

النقطة الأولى: بودي أن يستحضر الطالب موضوعات علم أصول الفقه في ذهنه، أي طالب علم ينبغي أن يستحضر رؤوس الموضوعات في ذهنه حتى إذا طلب تفصيلها يسهل عليه وجودها.

علم أصول الفقه عمومًا يمكن أن نقسمه إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الأحكام الشرعية وتقسيماتها، بمعنى معرفة هذه الأحكام وتصور معناها، وما يترتب على كل منها، وهذه قد خصها كل من ألف في أصول الفقه بنصيب وافر، لكن بعضهم يقدم الكلام عن الحكم الشرعي في أول المؤلفات، وبعضهم يؤخرة في آخر المؤلفات، وهذه طريقة في التأليف لا اعتراض لنا عليها.

أهمية معرفة الحكم الشرعي:

ومن أهم فوائد معرفة الحكم الشرعي وتعريفات الأحكام الشرعية: أن القارئ أو المتابع أو طالب العلم إذا عرف معاني الأحكام الشرعية وعرف أقسامها، استطاع أن يكون دقيقاً في عبارته فلا يخلط بين الواجب والمندوب ولا بين المُحَرَّم والمكروه مثلاً، فإن كثيراً من الناس في حديثهم ربما خلطوا بين هذا وذاك، وربما عبروا بعبارات لا تناسب الواقع ولا تتفق معه، فإذا عرف أن الواجب:

-هو ما طلبه الشرع طلباً جازماً، وعرف أن من أحكامه ومن خصائصه أنه يثاب فاعله ويستحق العقاب تاركه؛ فإنه لا يطلق اسم الواجب على أي فعل من الأفعال إلا إذا قام دليل على وجوبه.

كذلك إذا عرف اسم المندوب: وأنه ما طلبه الشرع طلباً غير جازم، وأنه من حيث حكمه يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه.

والمحرم: ما طلب الشرع تركه طلباً جازماً، ومن حيث حكمه يثاب تاركه ويعاقب فاعله.

المكروه: ما طلب الشرع تركه طلباً غير جازم، ومن حيث حكمه يثاب من تركه طلباً للأجر والثواب واحتساباً،يعني: ليس من تركه لأنه لم يجده مثاباً، لكن إذا تركه لأنه لم يجده يكون قد سلم من العقوبة، والسلامة من العقوبة مغنم لا شك، كذلك من فعل المكروه لا يستحق العقاب- هذه الأحكام الرئيسة.

المباح: لم يطلب الشرع فعله ولا تركه ولا ثواب ولا عقاب في فعله ولا في تركه من حيث أصله، ولكن المباحات ربما تنتقل أحياناً: إلى أن تكون واجبة، وربما تنتقل إلى التحريم أو الاستحباب أو الكراهة، فالمباح قد يكون باقياً على أصل الإباحة، وقد ينتقل؛ لأن بعض الأمور في أصلها مباحة، ثم إذا كانت وسيلةً متعينةً للواجب لا يمكن الوصول إلى الواجب إلا بها تكون واجبة؛ لأجل أن القاعدة تقول: «ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب».

وهذه القاعدة قد توسع العلماء في تفصيلها ولم يقصروها على الوجوب بل عبروا عنها بتعبيرات مختلفة «فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم الواجب إلا بتركه فهو حرام»، الشيء الذي لا يمكنك فعل الواجب حتى تتركه يكون واجب الترك، فيكون حكمه حكم الحرام- يسمى حرام- يعني هو في أصله كان مباحاً أو له حكم آخر، ولكنه قد ينتقل إلى التحريم إذا كان لا يُعمل الواجب إلا بتركه- إذا كان يحول بينك وبين الواجب لو فعلته فيكون حراماً- فمثلاً البقاء في الليل فترة لمراجعة كتب العلم قد يكون في أصله إما مستحباً؛ لأنه سهر لطلب العلم أو على الأقل يكون مباحاً، ولكن إذا ترتب عليه تفويت صلاة الفجر وتحتم هذا، ينتقل إلى أنه يُحَرَّم ويأثم الإنسان عليه.

فهناك أمور كثيرة هي في أصلها ليست من المحرمات ولكن تنتقل إلى التحريم بأسباب أخرى، وأمور أيضاً: ليست من الواجبات ولكن قد تنتقل إلى كونها واجبة لأسباب أخرى.

إذن معرفة هذا القسم من أصول الفقه معرفة دقيقة ومعرفة مصطلحات الفقهاء والعلماء لها أهمية كبيرة، ونحن نسمع بين الفينة والفينة من يقول مثلاً: لا يجب أن تفعل كذا، ثم يذكر بعض المحرمات، يذكر بعض الأشياء التي يرى أنها محرمة، لا يجب أن تفعل كذا، هذه العبارة ما تؤدي الغرض، يعني هل نقول: لا يجب أن تشرب الخمر، يعني هو ما قال أنه واجب، ينبغي أن نقول: يحرم عليك أن تشرب الخمر.

ينبغي أن نسمي الأشياء بأسمائها ونصفها بصفاتها الشرعية التي وصفها الله بها، أما نفي الوجوب فيحتمل التحريم والإباحة والندب والكراهة.

والوجوب أيضاً نفي التحريم، نفي الوجوب يحتمل التحريم والثلاثة الأخرى- أربعة أحكام- ونفي التحريم: يحتمل الأربعة الأحكام الأخرى؛ لأنهم يقولون: الأحكام الشرعية أضداد. ما معنى أضداد؟ يعني أنها لا يمكن أن تجتمع في شيء واحد ولا ترتفع عنه -لا ترتفع ولا تجتمع- يعني أضداد لا يمكن أن تجتمع، قد ترتفع لكنها لا تجتمع، قد ترتفع عن الشيء ويقال: هذا لا حكم له، كما قالوا في الأشياء قبل ورود الشرع.

ومعنى كونها أضداداً: أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد في حال واحدة، وبالنسبة لشخص واحد: حراماً واجباً أو حراماً مكروهاً أو مندوباً واجباً، بل كل واحد منها له معنى، فهو إما أن يكون واجباً أو يكون مندوباً؛ لأن معانيها مختلفة، وإن قلنا إنها واجب فمعناه: أننا نعتقد أن تاركها يكون معاقباً، وإن قلنا إنه مندوب فمعناه: أن تاركه لا يستحق العقوبة، ولا يشنع عليه، وإنما قد ينصح ويرشد إلى فعله.

فإذن هناك فرق بين هذه الأحكام من حيث معانيها ومن حيث ما يترتب عليها، ينبغي أن يعرفها طالب العلم يعني إذا كنا نتسامح مع من لم يشتغل بطلب العلم الشرعي لكننا لا نتسامح مع رجل يقوم للدعوة أو يكون خطيباً ثم يقول: لا يجب أن يفعل كذا وكذا، فننظر فإذا بقوله لا يجب: أنه يحرم، هذا أمر مستغرب جدًا! وقد تجدونه في بعض التعبيرات الصحفية ممن ليس له اشتغال بالعلم الشرعي، لكن طالب العلم الشرعي لا ينبغي أن يقع منه ذلك.

إذن القسم الأول هو قسم الأحكام والمقصود: تصور هذه الأحكام ومعرفة الفوارق بينها ومعرفة ما يترتب عليها.

القسم الثاني: أدلة الأحكام، وهو أيضاً: قد يكون أهم أقسام أصول الفقه هو الأدلة -أدلة الأحكام- من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، هذه الأدلة الرئيسة يتبعها ما عرفناه بالاستصحاب، فإنه قسماً منه -كما قلنا- متفق عليه، وهو استصحاب البراءة الأصلية، ولكن من العلماء من يقول: أنا أوافق على أن الأصل براءة الذمة ولكنني لا أسميه دليلاً، والأدلة هي الأربعة فقط وماعداها لا أسميه دليلاً، فهو وافقنا من حيث المعنى، أن الأصل في ما ينتفع به الإباحة، وأن الأصل براءة الذمة من التكاليف، ولكنه لا يسمي هذا دليلاً ولا يعده دليلاً، قد يعده بعضهم من طرق الفقه أو طرق التفقه أو طرق معرفة الأحكام، لكن نقول: لا أسميه دليلاً والأمر يصبح لفظياً بيننا وبينهم.

كذلك الشأن فيما عرف بالاستحسان، وهذا لم يذكره المصنف نجد أنه بعد تحريره وإيضاح معناه من قبل، علماء الحنفية الذين هم الرواد في ذكره، وهم الذين بدؤوا ذكر هذا الدليل وعدوه من الأدلة، نجد أنه في حقيقته لا يكون هناك استحسان مختلف فيه، ليس عندنا استحسان مختلف في أنه حجة وليس بحجة، يعني يرجع عند الحنفية الذين ذكروا هذا الدليل إلى أنه ترجيح دليل على دليل، هو نوع من أنواع الترجيح، والترجيح يعمل به جميع العلماء، لكنهم يقولون: لا يسمى دليلاً، يعني منهم من سماه دليلاً، وقال: أنا أسمي هذا دليلاً، العدول بالمسألة عن حكم نظيراتها إلى حكم آخر لدليل، هذا تعريفهم الأول، يقولون: هذا هو الاستحسان، فتبين أنه عبارة عن ترجيح، أو استثناء واقعة من حكم ثبت لمثيلاتها لأجل دليل يخصها، فلا يخالف فيه من حيث المعنى.

إذن العناية بالأدلة أيضاً وعناية الأصولي بها عناية إجمالية، يعني: كل دليل للاستدلال به شروط وله منزلة وترتيب، لابد أن يعرفها طالب العلم.

القسم الثالث: دلالات الألفاظ، وهذا يشغل حيزاً كبيراً من علم أصول الفقه، وهو في جله مأخوذ من اللغة العربية، ولكنه أيضاً يسنده العرف الشرعي.

فليس دائماً موقف العلماء أو موقف الفقهاء والأصولين من دلالات ألفاظ القرآن والسنة محكومة بالمعاني اللغوية أو المعاني المعجمية للفظة، بل قد يتركون المعنى المعجمي ويأخذون بمعنىً عرفي اشتهر عند أهل الشريعة أو اشتهر في أدلة الشرع حتى لا يكاد يطلب إلا على هذا المعنى، ويحملون ألفاظ الشرع على الحقيقة الشرعية، وهذا هو الذي عرفناه من أن الحقائق تنقسم إلى شرعية وعرفية ولغوية، فكلام الشرع يحمل على الحقائق الشرعية إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك.

ودلالات الألفاظ هذه تشمل العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والمؤول والنص والظاهر إلى آخر ما يذكر هناك المنطوق والمفهوم أيضاً وهي مهمة جدًا؛ لأن الاستدلال بالقرآن والسنة مرهون بمعرفة هذه القواعد وهذه الضوابط.

القسم الرابع: هو الاجتهاد والتقليد، وهذا يشمل أحكام المجتهد وشروطه، ومتى يحق له أن يفتي وما هي آداب المفتي، وكذلك يشمل التقليد، وماهو حكم التقليد ومن هو الذي يحق له أن يقلد وما هي آداب السؤال وآداب الاستفتاء؟ ثم هناك أيضاً: مسائل كثيرة تتعلق بهذا الجانب حينما تتعارض الفتاوى عند المقلد ما موقفه؟ ويدخل في هذا ما عرف فيما بعدُ بتتبع الرخص وعرف بالتلفيق، وغير ذلك من المصطلحات كلها راجعة إلى هذا القسم.

إذا نظرت لها تجد أن كلها مندرجة تحت تعريف أصول الفقه الذي هو طرق الفقه الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد.

هذا خلاصة لموضوعات أصول الفقه الرئيسة وأبوابه العامة.

تقول الأخت الكريمة: أرجوا إفادتي عما أشكل عليَّ أولاً: ما الفرق بين العام المراد به الخصوص، والعام المخصوص؟

هذه المسالة مسألة العام المخصوص، والعام الذي أريد به الخصوص، تكلم فيها بعض العلماء بل ألف فيها بعضهم مؤلفات مستقلة هي عبارة عن رسائل صغيرة، فالإمام السبكي -تقي الدين- ألف رسالة في الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص، وأصل الكلام في المسألة مأخوذ من كلام الشافعي في الرسالة حينما قال: «إن القرآن جاء على لغة العرب، وإن العرب تتكلم باللفظ العام: تريد به العموم، وتتكلم باللفظ العام: تريد به الخصوص، وتتكلم باللفظ العام: تريد به العموم، ويدخله التخصيص»، يعني أنه يحتمل التخصيص، فهذه أصل الكلام في المسألة، تكلم بعض الأصوليين في المسألة وفرقوا بين العام المخصوص والعام الذى أريد الخصوص بفروق كثيرة، بعضها قد يكون مقبولاً وبعضها غير مقبول؛ لأنه لم يَطَّرِد مع كلام عامة الأصوليين.

الفرق بين العام المخصوص والعام الذى أريد به الخصوص:

فمن أهم الفروق التي ذكروها ونرى أنها رئيسة في هذا الباب:

الفرق الأول: أولاً: من حيث الواقع. أنهم يقولون إن العام المراد به الخصوص: هذا مجاز. لماذا؟ قَالُوا؛ لأنه أطلق اللفظ العام وأريد به فرد واحد أو أفراد عدة قلة، ومثلوه بقوله تعالى:(الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ) [آل عمران: ١٧٣]، فقالوا: هذا المثال بعينه ذكره الإمام الشافعي مثالاً للعام المراد به الخصوص، كيف عرفوا أنه عام مراد به الخصوص؟ يقولون: الواقع يدل على ذلك فقوله(الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ) المراد بالناس هنا قَالُوا: إما أنه نعيم بن مسعود وهو رجل واحد، أو أنه وفد عبد القيس وهم أربعة نفر هم الذين قَالُوا هذا القول، هذا من حيث الواقع.

ثانياً: دلالة العقل. ثم إن العقل أيضاً يدل؛ لأن القرآن هنا يتكلم عن زمرة أهل التوحيد وأهل الإيمان الذين هم: أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو هم: رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه، يقول:(الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ) يعني هناك ناس مَقُول لهم، وأناس قائلون ومتكلمون، وأناس يُتَكَلَّمُ عنهم،(إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ) فالذين جمعوا: هم قريش ومن معهم من أحلاف العرب وأحزاب العرب الذين تحزبوا معهم(الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ) هم الرسول -عليه الصلاة والسلام- ومن معه من الصحابة، والناس الذين قَالُوا:(إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ)، قَالُوا: هو نعيم بن مسعود أوهم وفد عبد القيس أو غيرهم على كلام للمفسرين في هذا، قَالُوا: وأكثر الناس في أماكنهم هكذا، يقول الشافعي: أكثر الناس في أماكنهم، لا قَالُوا، ولا قيل لهم، الواقع يدل على ذلك.

فلما عرفنا بمقتضى العقل وبمقتضى الواقع أن هذا العام "لفظ الناس" هنا ما أريد به العموم، وإنما أريد به أشخاص بأعيانهم عرفنا أنه عام أريد به الخصوص، هذا أول فرق فلهذا يقولون هو مجاز.

الفرق الثاني: قَالُوا إن العام المراد به الخصوص هذا مجاز، وذاك يقولون حقيقة، أو هو مختلف فيه، هل هو مجاز أو حقيقة؟

العام المخصوص مختلف فيه، كثير من العلماء قَالُوا: هو يبقى حقيقة، وبعضهم قال: ينتقل إلى كونه مجازاً ولكنه مجاز يعمل به، ليس مجازاً يمنع من العمل به، فهم متفقون على العمل به في الجملة، وما نقل من مخالفة بعض أهل الكلام في هذا، لم يلتفت له ولم يؤبه به والحمد لله، لا أثر له في الفروع الفقهية أبداً مما يدل على أنه إما له تأويل، لم يطلع عليه أكثر الذين كتبوا في المسألة، أو أنه مجرد احتمال ذكروه.

الفرق الثالث: قَالُوا -من الفروق المهمة التي ذكروها- أن العام المراد به الخصوص يكون الباقي منه بعد الإخراج أقل، والعام المخصوص الباقي منه بعد التخصيص أكثر.

إذا كان الباقي بعد التخصيص أكثر نسميه عاماً مخصوصاً، وإذا كان الباقي بعد التخصيص أقل من الذي أخرج هذا هو العام المراد به الخصوص.

هذه من أهم الفروق التي ذكروها، ذكروا فروقا أخرى لكن الأمر فيها لا يستقيم؛ لأنها قد تكون خاصة بمن ذكرها، ومن عدها من الفروق، ولكن غيره لا يأبه بها ولا يلتزمها.

ومن العلماء من قال: إن هذا التفريق لا أساس له ولا عبرة به ولا فائدة فيه، لماذا؟

قال: لأجل أن العام المراد به الخصوص هو أيضاً منذ أن تكلم به المتكلم العام المراد به الخصوص، منذ أن تكلم به المتكلم ما أراد به إلا بعض العام، وكذلك العام المخصوص منذ أن تكلم به المتكلم سواءً كان هو الشارع أو غيره ما أراد به إلا بعض أفراد العام، ولم يرد كل أفراد العام بدليل أنهم عرفوا التخصيص: بأنه بيان أن العام ما أريد به جميع أفراده؛ فلهذا لا يصح تفريق من قال: إن العام المخصوص أريد به الخصوص منذ أن تكلم به المتكلم، والعام المراد به الخصوص أريد به الخصوص منذ أن تكلم به المتكلم، والعام المخصوص ليس كذلك، هذا التفريق لا يصح؛ لأنهم عرفوا التخصيص بما لا يفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص.

الأخ الكريم يقول: السؤال بالنسبة للاستصحاب يقول: الاستصحاب أن يستصحب العقل عند عدم الدليل الشرعي، أليس الاستصحاب مأخوذ من قوله:(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا) [البقرة: ٢٨]، أليست هذه أدلة؟ لماذا نفرق بين الاستصحاب والدليل؟ والاستصحاب مأخوذ من دليل -يعني من القرآن- هذا السؤال الأول مشكل علي؟

السؤال الثاني: الألفاظ المعجمة لو توضح لنا معناها؟ نقرأ دائماً الألفاظ المعجمة ما أفهمها؟ ما أدري ما معناها؟

هو يقول الاستصحاب أليس مأخوذا من الدليل طبعًا هذا دليل الآية التي ذكره(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا) [البقرة: ٢٨]، هذه دليل على أن الأصل في الأشياء المنتفع بها الإباحة، لكن الكلام هو في ما هو أعم من ذلك، ليس في فقط حكم الإباحة بل الاستصحاب عندهم دليل أعم من ذلك، منه مايدخل فيه البراءة الأصلية من كل تكليف شرعي إلا بنص، - لا تكليف إلا بنص- والبراءة من كل ما يتعلق بالذمة من ديون أو حقوق للآدميين إلا بدليل، فالأصل براءة الذمم من حقوق الآخرين حتى يقيم المدعي دليلاً على ذلك، وأيضًا: من الاستصحاب ما هو استصحاب للدليل نفسه، استصحاب للدليل نقول: قام الدليل على كذا فنستصحب معناه حتى يرد ما ينقل عنه.

يقول المجتهد مثلاً عندنا آية عامة في إباحة هذا الشيء أو في تحريم هذا الشيء والمنع منه، فنستصحبها حتى يرد دليل يستثنى منها شيئًا، فهذا نوع من الاستصحاب، استصحاب الدليل حتى يرد ما يخصصه أو يرد ما يدل على تأويله، أو يرد ما يدل على صرفه عن ظاهره أو يرد ما يدل على نسخه، يعني كل هذا نوع من الاستصحاب ولا يخالف فيه أحد من حيث كوننا نأخذ بالدليل حتى يأتي ما يدل على رفعه، هذا كلهم يسلمون به، فلا غرابة في أن نستدل عليه بالقرآن بل وبالحديث، فعادة الأصوليين أنهم يستدلون على القاعدة العامة بما ثبت في جزئيات هذه القاعدة، وهذا هو المسمى بالاستقراء، فالاستقراء: هو أخذ الحكم الكلي من الجزئيات، يعني نتتبع أحكام الشرع الجزئية، ثم نأخذ منها حكماً كلياً، وقاعدة عامة، ثم نبدأ نستعمل هذه القاعدة وربما نسينا ما الذي يدل عليها، لكننا نستصحبها وقد يستصحبها ويستدل بها من لم يعرف دليلها، لمَّا تصبح قاعدة متفقاً عليها، مثل قاعدة: «اليقين لا يزول بالشك»، قد يعمل بها الفقيه وهو لا يستحضر الأدلة الجزئية التي دلت عليها، فهي لا يدل عليها دليل واحد أو نص واحد، يقول: «اليقين لا يزول بالشك» إنما نأخذ جزئيات كثيرة وردت في الشرع كلها تصب في هذا الاتجاه، كلها تفيد هذا المعنى العام فنأخذ منها القاعدة، وهكذا أكثر قواعد أصول الفقه هي قواعد أخذت بطريق الاستقراء لا بالنص المباشر على القاعدة.

سؤال الأخ الكريم ما يتعلق بالألفاظ الأعجمية؟

لعله يقصد هل في القرآن ألفاظ أعجمية؟ أو ليس فيه ألفاظ؟ هذه من المسائل التي يذكرها الأصوليون كثيراً حين كلامهم عن الدليل الأول: وهو الكتاب.

المصنف لم يتعرض لها؛ لأنه لم يتكلم عن دليل الكتاب باعتبار أن دليل الكتاب محل وفاق والحمد لله بين المسلمين، وهذا المختصر لا يتعرض للأمور الواضحة جدًا المتفق عليها.

ومرادهم بالألفاظ الأعجمية: أنه هل يوجد في القرآن لفظ غير عربي فيما عدا الأعلام؟ الأعلام -هذه متفق على أن في القرآن ألفاظ أعلام كانت أعجمية كلفظ فرعون وإسرائيل مثلاً هذه ألفاظ أعجمية لكنها أعلام، فالأعلام ليست داخلة في محل الخلاف، وإنما كلامهم في أسماء الأجناس، كذلك الأفعال لايوجد أفعال غير عربية -الأفعال متفقون على أنه لا يوجد فعل غير عربي في القرآن- وإنما الكلام في الأسماء وفي أسماء الأجناس على الخصوص هناك من قال: نعم توجد ألفاظ غير عربية استعملها القرآن، وهناك من قال: لا توجد ألفاظ غير عربية.

الذين قَالُوا: توجد، يمثلون بمثل الاستبرق، والسلسبيل ونحوها من الألفاظ الواردة في القرآن التي أصلها ألفاظ أعجمية، والمسألة ما يترتب عليها أي فائدة عملية، والخلاف فيها لفظي؛ لأن الذين قَالُوا: ليس في القرآن ألفاظ غير عربية يقولون: هذه الألفاظ كان أصلها أعجمياً ولكنها تعربت، ودلت بها ألسنة العرب وتكلموا بها قبل نزول القرآن، فكانوا يعرفون لفظ الإستبرق قبل أن ينزل عليهم القرآن، ويعرفون معناه ويستعملونه، فإذن أصبحت عربية باستعمال العرب لها، والذين قَالُوا: يوجد ألفاظ غير عربية نظروا إلى أصلها، قَالُوا: إن أصلها غير عربي فالخلاف لفظي بينهم، ولا يترتب عليه كبير فائدة.

الأخ الكريم يقول: هل المندوب والمستحب والسنة ألفاظ مترادفة؟

المندوب والمستحب والسنة يطلقها بعض العلماء على معنى واحد، يقول: معناها كلها واحد، وهو أنها يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها، لكن من العلماء، ومن الفقهاء على وجه الخصوص والذين صاروا على طريقة الفقهاء كمؤلفين الأصول من الحنفية يفرقون أحياناً: بين هذه الألفاظ.

صحيح أنها تشترك في حكم واحد، وهو أن فاعلها يثاب وتاركها لا يعاقب لكنها تختلف، فالمندوب أعم يطلق على ما يسمى سنة وعلى ما يسمى مستحباً، وأما السنة فلا يطلقونها إلا على ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم، وأما المستحب فإنه يطلق على ما فعله الرسول أو ندب إليه.

فإذن هناك فوارق دقيقة عند بعض الفقهاء لكنها لا تخرجه هي من حيث الحكم سواء، ولكن قد تختلف في الترتيب يعني عند التزاحم، هل أقدم هذا أو أقدم هذا؟ إذا ضاق الوقت عن كل منها أو عن الجميع فهل أقدم ما يسمى سنة؟ هذا قد اتبعه بعض الفقهاء وبعضهم توسع في هذا، وقال: هي من ناحية مندوب كلها مندوبة، الحنفية يقولون: السنة فيها ما يسمى بسنن الهُدى، وسنن راتبة، وهي درجات، منها: ما يسمى سنة مؤكدة وهو ما واظب عليه النبي -صلى الله عليه وسلم- فهي من حيث الحكم كلها لا تخرج عن ما ذكرناه من كونها يثاب الفاعل، ولا يستحق ولا يعاقب التارك، ولكنها درجات، والمصطلحات الدقيقة هذه هي ليست مصطلحات شرعية بمعنى أنها لا نحمل ألفاظ الشرع عليها، وإنما هي مصطلحات خاصة للفقهاء، وهناك فرق بين مصطلح يضعه الفقيه لنفسه، ويقول: أنا سأصطلح أو سأضع لي قاعدة أنني أعبر عن هذا المندوب بكونه مثلاً مستحباً إذا لم يثبت عندي أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- فعله وإنما رغب فيه، يعني بعض الأمور رغب فيها النبي -صلى الله عليه وسلم- مثلاً صيام يوم وفطر يوم، ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يستمر، ولكنه قال: (خير الصيام صيام داود يصوم يوماً ويفطر يوم) فمثل هذا هو مندوب وهو مستحب، لكن بعض الفقهاء يقول: ما أسميه سنة؛ لأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- ما فعله.

لكن إذا نظرنا إلى تعريفات الأصوليين للسنة نجد أنه يدخل في هذا.

الأخ الكريم يقول: ذكرتم طريقة المتكلمين في أصول الفقه، ما مدى أثر علم الكلام على أصول الفقه؟

والله هو سؤال مهم لكن الحقيقة يبعدنا كثيراً عند هدف الحلقة، وهدف الحلقة هي المراجعة لما ذكر، لعل الجواب عن هذا يترك لوقت آخر، لأنها تحتاج إلى وقت طويل، يمكن أن نقول له: أن التأثير المزعوم لا يصل إلى درجة أنه يصد الناس عن تعلم أصول الفقه فالحقيقة: أن علوماً كثيرة تأثرت بعلم الكلام وتأثرت أيضاً بالمنطق، ومع هذا ما يقال إنها ينبغي أن تترك أو يصد هذا عن تعلمها فعلم الكلام بنيت عليه كثير من العلوم، الحديث، التفسير، أيضاً: كلها لها شيء من الاتصال بعلم الكلام؛ لأن علم الكلام كان يطلق قديماً على كل كلام في العقائد - كل من تكلم في العقائد يسمونه متكلماً- يعني من أكثر من الكلام في العقائد ومناقشة الخصوم ومجادلتهم يسمونه متكلماً، وكانوا يكرهون الكلام في هذا الموضوع، فأصبح إما أنه قيل: علم الكلام؛ لأنه كلام كثير لا طائل تحته أو أنه كلام لا عمل فيه، وإنما مجرد كلام ليس فيه عمل، أو قيل: لأنهم كانوا يقولون: باب الكلام في كذا، وباب الكلام في كذا، على أي حال علم الكلام من العلوم الإسلامية التي في وقتها كان لها أثر كبير سواءً إيجابياً أو سلبياً، فلها أثر إيجابي في رد شبه أهل البدع؛ ولهذا تعلم علم الكلام كثير من علماء السلف، واستفادوا منه في الرد على المناوئين، فالقصد أنه لا ينبغي أن يصرفنا، ودخول علم الكلام هو في طريقة التأليف، دخوله في أصول الفقه هو في طرق التأليف، هل نستدل على القاعدة بالنص والعقل ولغة العرب، بغض النظر عن الفروع أو ننظر في فروع الأئمة ونأخذ القاعدة منها؟ هذا هو الفرق بين الطريقتين، في أسلوب التأليف فقط، وأما المضمون فطريقة الشافعية أو طريقة المتكلمين أجدى في الواقع من طريقة الحنفية في التأليف في أصول الفقه؛ لأنها تؤصل لما ينبغي أن يكون أو ما ينبغي أن تكون عليه القاعدة، ولا تتأثر بالآراء المذهبية كثيراً، بينما طريقة الحنفية هي طريقة مذهبية تقليدية تأخذ القاعدة من فتاوى الأئمة، ثم بعد هذا تبحث عن أدلتها.

فإذن من ناحية أفضل الطريقتين-لو خيرنا في التأليف- نقول: طريقة المتكلمين أو طريقة الشافعية كما هو التسمية الصحيحة؛ لأن الشافعي اتبعها في تأليف الرسالة، سميت طريقة الشافعية؛ لأن الشافعي اتبع هذه الطريقة - طريقة حوارية طريقة عقلية طريقة تأصيل- لا طريقة تفريع.

الأخت الكريمة تقول: في أحد أسئلتها تقول بأن مادة أصول الفقه تجدها مثل مادة مصطلح الحديث فإنها كل ما قرأت مادة مصطلح الحديث قرأت مادة أصول الفقه تجد أنها يشابها في مادة مصطلح الحديث، فما التوضيح في ذلك؟

هناك جزء كبير من علم أصول الفقه هو بعينه ما عرف فيما بعد: بمصطلح الحديث يعني كان علم أصول الفقه يُعنى بالسنة من حيث طريقة روايتها، ومن حيث دلالات الألفاظ، وكيفية استفادة الأحكام منها؛ فلهذا وجدت فيه كثير من القواعد التي يستخدمها المحدثون.

أما من الذي وضع هذه القاعدة؟ أولاً: فيما يتعلق بزيادة الثقة، زيادة الثقة على ما يرويه الثقات هل هي مقبولة أو ليست مقبولة؟ هذه يتحدث عنها الأصوليون كثيراً، وتجد لها حديثاً عند المحدثين ولكن حينما تقرأ ما يكتبه الأصوليين تجد التفصيلات وتجد الاستدلال وتجد تحرير محل النزاع، وتجد الأمر أكثر دقة، بينما المحدثون: يذكرونها كقاعدة عامة، ويقولون: إن زيادة من الثقة نقبلها إذا لم يخالف الثقات، وغالباً يكون مرتكزهم ومعتمد المحدثين على ما كتبه الإمام مسلم في مقدمته، فيما يتعلق بهذه المسألة، وفيما يتعلق برواية العدل وما يتعلق بالعنعنة أو رواية الحديث المعنعن، لكن إذا نظرنا الى علماء أصول الفقه نجد أنهم توسعوا فيها توسعاً كبيراً، فالمتأخرون من المحدثين الذين كتبوا فيما يسمى بعلم مصطلح الحديث لاشك أنهم استفادوا من علم أصول الفقه في هذا، وأخذوا ما قاله المتقدمون من الأصوليين، وزادوا عليهم بضرب الأمثلة من الحديث التمثيل له، والأصوليون لا يضربون أمثلة، وإنما يذكرون قواعد عامة ويستدلون عليها -على بطلان هذا الطريق في الأداء أو بطلان هذا النوع من الرواية، وصحة هذا النوع- من الرواية.

فإذن أصول الفقه يشتمل على جزء كبير من القواعد التي عرفت فيها بعد بعلم مصطلح الحديث، لكن هي أصيلة في أصول الفقه ولا غرابة في تداخل العلوم، بل وأصول التفسير أيضاً ما عرف فيما بعد بأصول التفسير، هذا كله أصوله موجوده، وتكلم عنها المتقدمين الأصوليين حين تكلموا عن تفسير الصحابي، هل تفسير الصحابي يقبل ويعتبر كأنه نَقْلٌ أو أنه يعد من التفسير بالرأي؟ ويعرض على آراء الرجال ويعرض على آراء غيره ممن جاء بعده؟ وتكلموا أيضاً: في الجمع بين الآيتين، يعني أكثر ما يذكر في أصول التفسير هو مأخوذ من أصول الفقه، وكثير مما يذكر في مصطلح الحديث هو مأخوذ من أصول الفقه.

وهناك من جمع بين الحديث والأصول، كما هو حال الخطيب البغدادي، وابن الصلاح أيضاً كانت له مشاركة في أصول الفقه.

الأخ الكريم يقول: ما أفضل شرح للورقات؟ وما هو الكتاب الذي تنصحون به بعد متن الورقات؟

يسأل عن أفضل شرح للورقات طبعًا هناك شروح كثيرة، ولعل من أفضلها شرح العَبَادي ابن قاسم العبادي، له شرح على شرح المَحَلِي للورقات، جلال الدين المحلي شرح الورقات شرحاً صغيراً، ثم العبادي شرح الشرح، هذا من أوسع الشروح ومؤلفه عالمٌ وقديرٌ وهو صاحب الآيات البينات، عالمٌ متمكنٌ في أصول الفقه ومحققٌ ومدققٌ فهو من أفضل الشروح، لكن بالنسبة للمبتدئين ربما لا يستطيعون الإفادة منه إفادة كاملة؛ نظراً لقوة عبارته وجزالتها وإغراقه في المصطلحات.

هناك شروح أخرى لمن هم بعده أو قبله أيضاً، هناك شرح لمحمد بن عثمان المارديني، اسمه: " الأنجم الزاهرات" ، شرح لا بأس به.

بالنسبة للشروح الحديثة أظن ذكرت أنا في بداية كلامي شرحاً للشيخ الدكتور عبد الله الفوزان، وهناك أيضاً شرح آخر اطلعت عليه أخيراً لفضيلة الشيخ سعد بن ناصر الشثري عضو هيئة كبار العلماء له شرح على متن الورقات مطبوع لم أطلع عليه من قبل، وهو أيضاً شرح جيد ومبسط ويمكن للمبتدئ أن يستفيد منه أكثر.

الأخت الكريمة تقول: في أحد سؤاليها: أريد توضيحاً لعبارة: (الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده)؟

هذه من العبارات التي وردت في كلام المصنف فلابد من إيضاحها، (الأمر بالشيء نهي عن ضده) أو بعبارة أدق نقول: نهي عن جميع أضداده، أولاً: ما معنى الضد؟ المراد بالضد: الشيء الذي لا يمكن أن يجتمع مع الشيء، هو ضده، الشيئان اللذان لا يجتمعان هما الضدان فضد الشيء هو الذي لا يمكن أن يجتمع معه، هذا هو المراد بالضد.

معنى قول الأصوليين: (الأمر بالشيء نهي عن ضده)، أو (عن جميع أضداده)، يعني أنك إذا أمرت بشيء في وقت محدد ومعين ثم لا تستطيع فعله إلا بترك غيره فلابد أن تكون منهياً عن غيره أو ضده، فيمكن أن نقول: إن هذا الضد منهي عنه ونسميه محرماً يعني أنت أمرت بالقيام في صلاتك(وَقُومُوا للهِ قَانِتِينَ) [البقرة: ٣٢٨]، في صلاة الفرض، طبعًا صلاة النافلة جاء ما يدل على استثنائها، أمرت بالقيام -لو أنك جلست؟ نقول: أنت منهي عن الجلوس؛ لأن الجلوس ضد القيام، يعني لا تأتي وتقول: من أين أتيت بأن الجلوس منهي عنه، الله أمر بالقيام لكن ما أمر بالجلوس، نقول: الأمر بالقيام نهي عن الجلوس، ونهي عن الاضطجاع ونهي عن أي هيئة أخرى غير القيام، حتى لو قمت وركعت وبدأت بشكل الراكع وأخذت تقرأ سورة الفاتحة وأنت راكع، نقول: أنت ما أتيت بالواجب بل ارتكبت منهياً عنه، حينما يأمرك الله بشيء في وقت محدد ثم تتركه وتعمل بغيره فتكون منهياً عن ذلك الغير أو ذلك الضد، يعني تكون منهياً عنه ولا نحتاج إلى دليل آخر، نقول: ما الدليل على أنني منهي عن أن أقرأ الفاتحة وأنا راكع مثلاً؟ نقول: يكفي للنهي عن قراءة الفاتحة وأنت راكع أن الله أمرك أن تقرأها وأنت قائم؛ لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، بل نهي عن جميع أضداده إذا كان له أضداد كثيرة، إذا كان الشيء له أضداد

كثيرة فأنت منهي عن جميع هذه الأضداد التي لا يمكن أن تجتمع معه، مثلاً لو أنك مأموم، والإمام سريع لا تتمكن في أثناء الركوع من كثير دعاء، وإنما يمكنك أن تقول مثلاً: "سبحان ربي العظيم" مرة واحدة فأنت لو تركت هذا وأتيت بالاستغفار مثلاً، قلت: "استغفر الله، استغفر الله" هل أنت مصيب؟ الاستغفار أصلاً ما فيه شيء، يعني ما هو منهي عنه في الصلاة، لكن هذا ليس مكانه فأنت مأمور في هذا الموضع بأن تقول: "سبحان ربي العظيم" فكأنك نهيت عن أن تقول ما عداه.

لكن متى يتحقق هذا النهي؟ حينما لا يتسع الوقت لأن تقول: "سبحان ربي العظيم" وتذكر ما عداه، بل إن بعض العلماء كابن القيم مثلاً قال: إن المصلي منهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود علاوة على ما ذكر من الآثار، يعني: يمكن أن يستدل عليه بأنه مأمور بأن يقول: أذكاراً معينة في هذا المقام فيكون منهياً عن غيرها؛ لأن: (الأمر بالشيء نهي عن ضده)، لكن لو قالها بعد أن قال تلك، ما يدخل في قاعدة: (الأمر بالشيء نهي عن ضده)؛ لأنه قد فعل ما أتي به.

من منطلق قاعدة: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، نقول: الآن شروط الصلاة وأركان الصلاة كثير من العوام لا يستحضرها ولكنه يصلي فهل نستطيع أن ننزل هذه القاعدة عليه؟

السؤال الآخر: كلمة التعبد هل يمكن أن نلحقها بتعريف الواجب والمندوب مثلاً نقول: المندوب يثاب فاعله تعبداً أو امتثالاً فهل يمكن أن نلحق تلك الكلمة فإذا أمكن لماذا لا تلحق في تعريف كثير من الأصوليين؟

سؤال الأخ عن قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) ويقول: إن بعض العامة ما يعرفون أركان الصلاة وشروطها وواجباتها، لاشك أن من لم يعرف هذه الأمور يجب عليه أن يتعلمها، لكن تعلمها لا يشترط أن يكون على طريقة الفقهاء من حفظ هذه الشروط وهذه الأركان والواجبات وعدها هذا ليس بشرط، وهذا من صنيع الفقهاء، لتقريب العلم للناس، وهو لم يكن موجوداً في عهد الصحابة ولا عهد التابعين، ولكن هو عمل جليل لتقريب هذه الأحكام للناس وتسهيل معرفتها وحفظها حتى يكون من حفظها ينقلها إلى غيره ويستحضرها عندما يحتاج إلى ذلك، أما العوام فواجبهم أن يعرف كيف يصلي، يعرف كيف يتوضأ الوضوء الكامل ولو لم يعرف أن هذا فرض من فروض الوضوء أو هذا سنة، المهم أنه يعرف كيف يتوضا وضوءً كاملاً ويعرف كيف يصلي الصلاة الكاملة يعني لا يجب أن يعرف الأشياء بأسمائها، ويعرف أن هذا ركن وهذا واجب وهذا شرط وهذا سنة مثلاً وإنما يلزمه أن يعرف كيف يؤدي الصلاة على الوجه المطلوب كيف يأتي بالوضوء على الوجه المطلوب، هذا من حيث النقطة الأولى، النقطة الثانية كانت عن ماذا؟

كلمة التعبد في التعريف؟

لا شك أن الواجب والمندوب إذا فعله الإنسان من غير نية التعبد لا ثواب له، لكن العلماء ما اعتادوا أن يذكروها هناك لماذا؟ لأنها في الغالب لا تكون إلا تعبداً، في الغالب لا يفعل الإنسان المسلم الواجبات إلا طلباً للأجر والثواب وليس معنى هذا أن الكل يفعلون ذلك، بل نقول: هذا هو الغالب -إن شاء الله- على المسلمين أنهم ما يفعلون الواجبات والمندوبات إلا طلبا للثواب؛ ولهذا وجد النهي عن الرياء وبين الشرع أن الرياء محبط للعمل، فيعني الأمر واضح من حيث الحكم، لكنهم لم يفعلوا هذا؛ لأنهم راعوا الغالب، الغالب في الواجبات والمندوبات أنه لا يفعلها إلا طلباً للأجر والثواب، وأما الغالب في المنهيات فإن الناس يتركونها يعني إما رغبة عنها لا تحبها نفوسهم أصلاً أو لأنها غير موجودة، أو لأنها حرمت، يعني كثير من الناس ربما لو تمكن من فعل بعض المحرمات لفعلها، ولكن الله لطف به وحال بينه وبينها، فانظر كم عدد الذين حيل بينهم؛ ولهذا تجد أكثر ما يقع من المحرمات ما يكثر تعرض الناس له، ولهذا جاء الشرع بوضع الاحتياطات عن المحرمات، منع الخلوة بالأجنبية منع النظر المحرم، وعرف بسد الذرائع حتى لا يلجأ الإنسان إلى الوقوع في المحرم فلما نسد عنه هذه الأبواب يتركها، ويكون قد سلم من العقوبة والحمد لله.

شيخنا الكريم فقط حتى الإخوة الدارسين والدارسات والمشاهدين كذلك يعرفون ما يختص بأسئلة غدا بإذن الله -تعالى- سيكون من أي الأقسام يا شيخ؟

نقول نترك القياس والاجتهاد والتقليد والاستصحاب والمفتي والمستفتي هذه نتركها إلى الغد -إن شاء الله- وما يتبقى أيضاً معنا من اليوم يمكن أن يرحل؛ لأننا نحن سنستمر اليوم إلى أفعال الرسول، يعني هكذا نقدر أنما نصل إلى هناك، لكن إذا بقي بعض الموضوعات يمكن الغد يكون أكثر سعة.

الأخت الكريمة تقول: أرجو مزيد توضيح بين المجاز بالنقل والحقيقة العرفية؟

الأخت تسأل ما الفرق بين المجاز بالنقل وبين الحقيقة العرفية، المجاز لما يشتهر يكون سَبَباً في نقل اللفظ معناه الأصلي أو اللغوي إلى المعنى الآخر الذي كان مجازياً إذا اشتهر المجاز سمي حقيقة عرفية، فالحقيقة العرفية: هي مجاز مشتهر، إذا اشتهر المجاز أصبح حقيقة عرفية.

فإذن المجاز قد يكون اشتهر حتى طغى على الحقيقة فيسمى حقيقة عرفية، وقد يبقى على ما هو عليه محتاجاً إلى القرينة فيأخذ اسم المجاز، لعل الأمر اتضح أن الحقيقة العرفية هي مجاز مشتهر كانت مجازاً ثم اشتهرت حتى أصبحت تسمى حقيقةً عرفية.

الأخ الكريم يقول: ما المقصود بالواجب الكفائي؟

الواجب الكفائي يذكره العلماء حين الكلام عن تقسيمات الواجب، ويقولون: هو ينقسم إلى واجب كفائي وواجب عيني، فالواجب الكفائي هو: ما خوطبت به الأمة عموماً أو ما خوطب به المسلمون، وبغض النظر عمن يفعله، يعني أمر به عامة المسلمين، ولم ينظر فيه إلى عين الفاعل، وإنما نظر إلى تحققه ووجوده، حكمه هو أنه إذا فعله أو قام به من يكفي سقط الإثم عن الباقي، وإذا تركوه جميعاً أثموا جميعاً، وإذا قام به من يكفي سقط الإثم، وحصل لمن قام به أجر عمل الواجب، يمثلونه بعدة أمثلة: يمثلونه بتغسيل الميت مثلاً وتكفينه والصلاة عليه يقولون: هو واجب كفائي يجب على من عَلِمَ بموت المسلم أن يقوم بتغسيله وتكفينه ودفنه والصلاة عليه، وأما الذين لا يعلمون ولا علم لهم، فهؤلاء لا يلحقهم إثم، كذلك يذكرون من الواجبات الكفائية العامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا بالنسبة لعموم المسلمين، فهي واجبات كفائية إذا قام بها من يكفي يسقط الإثم عن الباقي وإذا سكتوا جميعاً عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أثموا جميعاً، فالواجب الكفائي هو من حيث الأمر به مأمور به، لكن الأمر به متوجه إلى عموم الأمة أولاً، وهو غير منظور فيه إلى الفاعل.

الواجب العيني: مطلوب من كل فرد فرد بعينه، كالأمر بالصلاة والأمر بالحج مثلاً بالزكاة وما أشبه ذلك، هذه واجبات عينية، لا يقوم فيها أحد عن أحد إلا فيما يدخله النيابة كالحج، ولابد فيه أيضاً من الاستنابة إذا كان حياً قادراً لابد أن يستنيبه ويوكله مثلاً أو يأمره بأن يحج عنه، وأما إذا كان ميتاً فيكون قد تبرع ويكون من عمل الخير الذي يرجى أن يصل ثوابه إلى الميت ولا يُحرم الحي -إن شاء الله- من الأجر.

-الأخ الكريم يقول: نود بارك الله فيكم أن تذكروا لنا الفرق بين العام وبين المطلق؟ وذلك من خلال قواعد حتى يتم ضبطهما مع ذكر الأمثلة؟

السؤال الآخر: هل هناك كتب خاصة في العام في القرآن وتخصيصه، والمطلق وتقييده، كتب اعتنت بهذا الفن؟

-الأخ الكريم يسأل عن الفرق بين العام والمطلق؟

نعم، الأصوليون اعتنوا بهذا وممن ذكر شيئًا من الفروق: الشوكاني في "إرشاد الفحول"، لعلنا نختصر الكلام في الفرق بينهما، المتقدمون من الأصوليين بل ومن الفقهاء أيضاً ربما أطلقوا على العام اسم مطلق، وعلى المطلق اسم العام، وبل ربما سموا العام مجملاً أحياناً؛ لأن الاصطلاحات لم تتحرر بعد، أما بعد تحرر الاصطلاحات فهناك أمر واضح يمكن أن يتبعه الفقيه أو الأصولي ليعرف الفرق بين العام والمطلق.

فأول هذه الفروق: أن العام يستغرق أفراده، يعني الحكم المذكور في العام يستغرق كل فرد فرد من أفراد العام، وأما المطلق فإنه لا يستغرق أفراده، وإنما فيه عموم يسمى عموم الصلاحية يعني أنه يصلح كل واحد من الأفراد يكون صالحاً لأن يسد مسد الآخر، هذا أهم الفروق وهذا يترتب عليه فرق آخر من حيث الحكم:

وهو أن العام إذا أمر به لا يخرج الإنسان عن عهدته إلا بفعل جميع ما يصدق عليه اللفظ، أما المطلق فإنه يخرج عن عهدته بفعل ما يؤديه أقل عدد يصدق عليه اللفظ يكفيه ذلك.

نعود إلى التمثيل يعني هذا أهم فرق بينهما أحدهما فيه استغراق كل منهما له عموم يقولون، لكن عموم العام استغراقي يتناول كل فرد من أفراده حتى كأنه موجه إليه خاصة، وأما المطلق فلا، عمومه يسمى العموم البدلي، أو عموم الصلاحية -عموم بدلي يعني كل منهما يمكن أن يكون بديلاً عن الآخر- ما يطلق عليه اللفظ قد يكون بديلاً عن الآخر في الحكم، ما ذكرت لكم الخروج عن العهدة من العام لابد فيه من الاستيعاب، وأما في المطلق فيخرج عن العِهدة بما يصدق عليه اللفظ.

نرجع إلى التمثيل لبيان ما ذكرناه من فروق، جاء الأمر بتحرير الرقبة كما في قوله تعالى:(فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّ) [المجادلة: ٣]، هذا مطلق ولا يصح أن نقول أنه عام لماذا؟ لأنه لو قلنا إنه عام معناه أنه لابد أن يعتق جميع الرقاب، وهل يقول بهذا أحد من العقلاء، بل هل الفقهاء؟! لا يقول بهذا عاقل، إذن هذا لا يصلح أن يسمى عاماً اصطلاحًا، وإنما يكون من باب المطلق لماذا؟ لأنه يخرج الإنسان عن العهدة بعتق أي رقبة، سواءً كانت ذكراً أو أنثى بل بعض الفقهاء يقول: هذا باقي على إطلاقه سواءً كان مسلماً أو كافراً كله يمكن أن يخرج عن العهدة بفعله، فهو لا يطلب منه استيعاب جميع الرقاب، لكن لو جاء الأمر بإعتاق الرقاب لكان أمراً بما لا يطاق، ولا يمكن، فهذا مثال توضيحي للفرق بين العام والمطلق.

أمور قد يغفل عنها بعض الناس: وهي أن الأوامر، الأمر بفعل يكون مطلقاً- إذا أمرت بفعل فهذا الأمر مطلق- من حيث صفات هذا الفعل، من حيث صفات هذا الفعل يكون مطلقاً، يعني لو جاء الأمر مثلاً بالصيام، أمرت

بالصيام فهذا أمر مطلق، لو جاء الأمر بصيام يوم مثلاً، فهذا يوم مطلق من الأيام صمت السبت الأحد الاثنين الثلاثاء أي يوم صمته تخرج عن العهدة، لكن إذا جاء الأمر بصيام أيام البيض مثلاً أو تحديد أيام معينة لا يمكن أن تأتي بالمطلوب إلا إذا استوعبت صيام شهر رمضان مثلاً جاء الأمر به، لو صمت يوماً هل أنت صمت رمضان؟ ما صمت رمضان كله، فلابد أن تستوعب.

فإذن الصيام لو جاء أمر بصيام الأيام مثلاً كلها أو أيام الأسبوع الفلاني أو أيام الشهر الفلاني لا تخرج من العهدة إلا بصيام الكل، لكن إذا جاء أمر بصيام يوم أو بصيام أيام -وجب عليك أن تصوم ثلاثة أيام، لو أنك نذرت نذراً وقلت لله علي أن أصوم أياماً من شهر كذا، مثلاً من شهر شعبان- فنقول: يلزمك أن تصوم ثلاثة أيام من شهر شعبان من أوله من آخرة، المهم أن تأتي بثلاثة أيام متفرقة أو متوالية ثلاثة أيام، لكن لو قلت علي أن أصوم أيام شهر شعبان، فأنت هنا تكون قد عممت شهر شعبان كله بالصيام.

بقي أن تقول: كيف أعرف أن هذا عام وهذا مطلق؟ نقول: هذا تعرفه من الصيغ، اعرف صيغ العموم تعرف أن هذا عام وما ليس فيه صيغة من صيغ العموم لا يكون عاماً وإنما يكون من المطلق، والأفعال نفسها المأمور بها الأصل فيها أن تكون مطلقة، لا عموم لها.

هناك سؤال آخر يتعلق بكتب خاصة في العام أو في المطلق؟

ما أعرف أن هناك مؤلفاً جمع العام في القرآن كله من أوله إلى آخره أو المطلق في القرآن كله من أوله إلى آخره، لكن الذين درسوا العام والمطق لهم إسهامات في هذا.

الأخ يقول: السلام عليكم، في أحد أسئلته يقول: هل هناك إقرار قرآني كما يوجد إقرار نبوي يتمثل في السنة التقريرية؟ وإذا كان يوجد إقرار قرآني فهل يشترط أن يعلم النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- بالواقعة التي أقرها القرآن وما مثال ذلك؟

تكلم بعض الأصوليين في أن الإقرار يكون من الله -جل وعلا- ومن رسوله -صلى الله عليه وسلم- أما التقرير من الرسول -صلى الله عليه وسلم- فهذا مشهور في كتب الأصولين، وفي كتب المحدثين أيضاً يجعلون الإقرار من السنة، أما إقرار الله -جل وعلا- بمعنى عدم نزول ما يخالف ذلك، وعدم تكلم الرسول -صلى الله عليه وسلم- بما يخالف ما هو موجود، فهذا تكلم عنه بعض الأصوليين على ندرته -الحقيقة- وقلة الذين تكلموا فيه، لكن له أصل، وأصله ما ثبت عن جابر -رضي الله عنه- أنه قال: (كنا نعزل والقرآن ينزل، ولو كان شيئًا ينهى عنه لنهانا عنه)، فهذا دليل على أنه يرى أن عدم نزول القرآن بالنهي عن واقعة كثيرة الحصول في المجتمع المسلم في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- وعدم بيان المنع منها أو النهي عنها دليل على أنها جائزة، استدل على جواز العزل بأنهم كانوا يفعلون ذلك، وأنه كان أمر مشتهراً؛ ولهذا فيمكن أن نقول: أنه إذا فعل الصحابة -رضوان الله عليهم- شيئًا وكثر ذلك فيهم، ولم يأتي قرآن يدل على المنع منه، ولم يمنع منه الرسول -صلى الله عليه وسلم- فيكون هذا من باب التقرير، لكن لابد من شرطه وهو: أن يكون كثير الوقوع، ولا يصح أن نقول أن كل من فعل فعلاً من الصحابة أو ممن كان على عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- حتى من الأعراب الذين لم يَفِدُوا عليه، كل من فعل فعلاً في عهد الرسول ولم يأتي القرآن بالمنع منه فيكون جائزاً، هذا ما أعرف أحداً يقول به، وإن وجد من يقول به ففي ظني أنه غير صحيح، لا نقول: إن كل ما كان موجوداً ولو على ندرة أنه إذا لم ينزل قرآن بالنهي عنه ولم يتكلم الرسول في النهي عنه فمعنى هذا أنه جائز، هذا غير صحيح؛ لأن فعل الواحد من الصحابة ليس تشريعاً فعله، لكن حينما يكثر ذلك ويشتهر يكون إقراراً إما من الله -جل وعلا- أو من رسوله -صلى الله عليه وسلم، فلابد فيه من الكثرة ومن الاشتهار- من كثرة وجوده- ولا نشترط علم الرسول -صلى الله عليه وسلم- به أو عرضه على الرسول لكن يكفي أن نقول: أنه كان كثير الوقوع، إذا كان كثير الوقوع بين صحابة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى درجة الشهرة بينهم، فالغالب أن الرسول عَلِمَ به -عليه الصلاة والسلام- ولكن لا نبحث ونقول: ما الدليل على أنه علم به؟ أعطني قولاً لصحابي أنه أخبر الرسول -صلى الله عليه وسلم- بأنه كان يفعل كذا وكذا؟

الكراهة بما يتعلق بالمكروه الكراهة التنزيهية والكراهة التحريمية، هل هي خاصة بمذهب الأحناف؟ وإذا كانت خاصة بمذهب الأحناف لم يستعملها بعض الحنابلة أو الجمهور عمومًا يستعملون أحياناً ويقولون: هذه كراهة تنزيهية أو كراهة تحريمية إذا كانت خاصة بمذهب الأحناف؟

هذا أمر اصطلاحي حينما نقول: إن الكراهة عند الحنفية يقسمونها: إلى كراهة تحريمية وكراهة تنزيهية، هذا أمر اصطلاحي عندهم، والجمهور يوافقونهم على أن بعض المحرمات جاءت بنص قطعي، وبعضها جاءت بنصوص ظنية، ولا شك عند الترتيب أن ما جاء تحريمه بالنص القطعي آكد من الذي جاء تحريمه بنص ظني، ولكنهم يسمون الجميع حراماً، ولا يفرقون بينهما، الكل حرام إلا حينما يأتي المزاحمة، حين التزاحم يلجؤون إلى أن يقولوا تعارضت مفسدتان، فندفع أكبرهما بارتكاب أصغرهما.

هذه من القواعد التي يقررونها، دفع المفسدة الكبرى بالمفسدة الصغرى، يؤخذ منه أن ما جاء النص القاطع بتحريمه يُقَدَم على ما جاء تحريمه بنص ظني، وهذا أمر غالب في اجتهادات الفقهاء.

قضية أنه هل الأولى أن نتبع منهج الحنفية أو منهج الجمهور؟ الحقيقة أن لفظ الكراهة أُطلق في الشرع على المحرم، كما في قوله تعالى:(كُلُّ ذلك كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهً) [الإسراء: ٣٨]، فسماه مكروهاً مع أن التي تقدمت هي من المحرمات، ومع هذا سماها مكروهة، ولا شك أن المحرم مكروه، بمعنى أنه مبغض، مبغض لله -جل وعلا- وللرسول -صلى الله عليه وسلم- وللمؤمنين، فتسمية المحرم مكروها ليست أمراً بدعياً، ولا يمنع أحد من التعبير به بل كثير من المتقدمين من الفقهاء المتقدمين كالإمام أحمد ومن في طبقته وكثير من المحدثين مثلاً تجد أنه يبوب للمحرمات باب كراهة كذا وهو يريد التحريم، ما يريد الكراهة بمعناها الاصطلاحي، باب كراهة كذا، وهذا موجود في سنن أبي داود وسنن الترمذي وغيرهما، من الذين بوبوا للأحاديث التي جمعوها يعبرون بالكراهة وهم يعنون التحريم في كثير من الأحيان أو يعنون ما يشمل التحريم، والكراهة التنزيهية، فالأمر فيه سعة والمصطلحات لا مشاحة فيها.

الدرس السادس عشر

مراجعة منهج شرح متن الورقات

بِسْمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحيمِ الحمدُ للهِ رَبِّ العَالمِينَ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد، كما فعلنا البارحة سوف أنبه على بعض النقاط في دقائق معدودة ثم نترك المجال للأسئلة لنوضح ما يستشكله الإخوة الطلاب والمتابعون، الحقيقة أن الموضوعات كثيرة جدًا ولكن هناك بعض الموضوعات الدقيقة التي مررنا عليها وفي ظني أنها ما زالت فيها شيء من الغموض ومنها مسألة اقتضاء النهي الفساد، هي هذه المسألة من المسائل الكبيرة والمهمة والكلام فيها يطول وهي تحتاج إلى شيء من الانتباه لبيانها، العلماء الذين تكلموا عن هذه المسألة واهتموا بها كثر حتى إن العلائي خصها بكتاب مستقل يعني كتبه وهو محقق والحمد لله، اسمه تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد العلماء في نظرتهم إلى النهي هل يقتضي فساد الفعل المنهي عنه أو الذي دخله شيء مما نهي عنه أو اتصف بشيء مما نهي عنه، لهم طرق منهم من ينظر إلى الحكمة من النهي هل النهي كان عن الشيء لذاته أو أنه من حيث ذاته غير منهي عنه ولا مفسدة فيه وإنما طرأت عليه المفسدة من وصف اتصف به في حال من الأحوال أو شرط من شروطه أو ما أشبه ذلك ومنهم نظر إلى النهي ذاته، هل هو توجه إلى الفعل أو إلى الفعل الموصوف بهذا الوصف أو أن النهي لم يتوجه إلى الفعل وإنما توجه إلى ما له تعلق به، إلى صفة من صفاته قد تلازمه وقد تفارقه فهذان طريقان للعلماء.

الذين سلكوا الطريق الأول يقولون: إن النهي إما أن يكون لذات الشيء، يعني الشيء منهي عنه لذاته، وإما أن نقول: إنه منهي عنه لأمر خارجي أو نقول: منهي عنه لوصف ملازم، فإن كان النهي منصباً على ذات الشيء فهذا يقتضي فساده بالإضافة طبعًا إلى تحريمه فهو أيضاً فاسد بمعنى أنه لا تترتب عليه آثاره إن كان عقداً من بيع أو غير ذلك أو نكاح أو ما أشبه ذلك ما تترتب عليه آثاره، وكذلك الشأن إن كان عبادة تكون فاسدة لا تؤدي الغرض ولا ثواب عليها، ولا تسقط المطالبة إذا كان الفعل واجباً، وأما إن كان النهي متعلقاً بأمر خارجي يعني منصباً إلى أمر أو متجهاً إلى أمر خارجي فيقولون: ليس لفساد في ذات الفعل وإنما لأمر آخر قالوا هذا لا يقتضي فساد المنهي عنه وإنما يقتضي التحريم والإثم ولكنه يصح مع النهي، وأما إن كان متجهاً إلى وصف ملازم للفعل فإنه موضع الخلاف، والخلاف فيه مشهور بين الجمهور والحنفية، الحنفية يقولون: «إنه لا يقتضي الفساد»، بل ربما أخذنا منه اقتضاء الصحة، والجمهور يقولون: «يقتضي الفساد»، هذا مسلك، هذا المسلك اتبعه أكل الأصوليين ولكن الإشكال الذي يرد عليه أننا كيف نعرف أن هذا النهي لذات المنهي عنه أو لوصف ملازم أو لأمر خارجي، هذه الأمور قد يتفقون على القاعدة، ويقولون: «نعم المنهي عنه لأمر خارجي لا يقتضي الفساد والمنهي عنه لوصف ملازم محل الخلاف، والمنهي عنه لذاته يقتضي الفساد بإجماع»، لكن حين التمثيل تجد أنهم يختلفون، فمثلاً الحنفية يقولون: «النهي عن الربا أو عن بيوع الربا هو نهي عن الشيء لوصف من صفاته وليس لذاته»، ليس لذات الربا غيرهم ربما يقول: «هذا منهي عنه لذاته»، فإذن يختلفون في ما هو المنهي عنه لذاته، في أشياء نعم اتفقوا عليه يمثلونها مثلاً ببيع حمل الحمل، أو ما يسمون بحبل الحبلة، بيع الخنزير، بيع الأشياء المتفق على أنها ليست بمال، هذه يقولون «منهي عنها لذاتها» الذي ورد فيه نهي فهو منهي عنه لذاته، فلهذا لا ينعقد العقد الذي يتم عليه، لكن يختلفون في أشياء أخرى، هل نقول أنه من المنهي عنه لذاته، أو من المنهي عنه لوصف ملازم أو من المنهي عنه لوصف خارجي فمثلاً البيع بعد نداء الجمعة الثاني منهم من يقول: «هذا منهي عنه لأمر خارجي»، ومنهم من يقول: «منهي عنه لوصفه»، لوصف الملازم له، ومنهم من يقول: «هذا ورد النهي عليه ذاته، تسلط النهي على البيع نفسه؛ لأنه قال: (وَذَرُوا الْبَيْعَ) [الجمعة: ٩]، والأمر بترك البيع نهي عن البيع» يعني بمعنى النهي عن البيع، فلأجل هذا تجد الاختلاف بينهم في الفروع حتى أحياناً يكونون قد اتفقوا على القاعدة لكن يختلفون في التفريع في تنزيل هذا الفرع.

أما الطريق الثاني فهو أن يُنظر إلى صيغة النهي الواردة من الشارع، هل هي متجهة للفعل؟ إما مطلقاً أو بصفة كذا، أو ليست متجهة للفعل نفسه وإنما اتجهت لشيء آخر له به اتصال، فإن كانت متجهة للفعل قالوا: هذا يقتضي الفساد، فالنهي عن البيع بعد نداء الجمعة الثاني يقولون يقتضي فساده لماذا؟ لأن النهي انصب على البيع نفسه، النهي عن البيع على بيع خيه أيضاً يقول يقتضي فساده، النهي عن الخطبة على خطبة أخيه يقتضي فساده؛ لأن النهي جاء منصباً على هذا الفعل بهذه الصفة، فالفعل بهذه الصفة منهي عنه، لكن حينما يأتي الفعل مأموراً به كالصلاة مثلاً ثم يأتي نهي من جهة أخرى، يعني كالنهي مثلاً عن الغصب، وتحريم الغصب، ثم يصلي الإنسان في بيت مغصوب أو في دار مغصوبة، فيقولون: هذا هو الذي ينبغي أن يكون محل تردد ومحل خلاف؛ لأننا لا نعرف نهياً عن الصلاة في الدار المغصوبة، يعني ما قال الرسول لا تصلوا في الدار المغصوبة، وإنما نهى عن

الغصب، الشرع نهى عن الغصب باستقلالا وأمر بالصلاة، فلو صلى لكن في دار مغصوبة هذا يقولون: هو موضع النظر، ويرجح بعضهم أنه يقتضي الفساد؛ لأجل أن النهي هنا انصب أو تعلق بشرط من شروط الصلاة، أين الشرط؟ قالوا: الشرط هو المكان الصلاة عقلاً لابد لها من مكان فهو شرط عقلي أو شرط عادي، بعبارة أدق هو شرط عادي العادة تقضي أن الصلاة لابد أن تكون في مكان، فحينما تأتي الصلاة في مكان منهي عنه يكون النهي قد تعرض لشرط من شروط الصلاة فيفسدها.

الفريق الآخر يقولون: الصلاة لم يأتي نهي عنها هي مأمور بها بإطلاق فلهذا الصلاة تكون صحيحة، والغصب يكون محرماً فيأثم على قدر ما غصب، ويثاب على صلاته، والمسألة خلافية ومن قديم للعلماء فيها كلام.

يأتي مثلاً في لبس الحرير تجد أن الذين قالوا: ننظر إلى النهي هل انصب، أيضاً لم يأتي نهي لا تصلوا في الثوب الحرير، إنما أمر بالصلاة ونهى الرجال عن لبس الحرير، نهى الرجال عن لبس الحرير، فلو ستر عورته بحرير ثم صلى يكون النهي قد انصب على شرط من شروط الصلاة؛ لأن ستر العورة شرط وهو قد فعله بما هو منهي عنه وهو الحرير، لكن لو أنه لبس عمامة من حرير وستر بها رأسه والرأس ليس من العورة فهل تبطل الصلاة؟ قالوا: لا ما تبطل، هذا هو مثال للنهي المتجهة إلى أمر خارجي، النهي عن لبس الحرير للرجال إذا صلى في عمامة حرير، فهنا النهي اتجه إلى أمر خارجي لا صلة له بالصلاة، لم ينهى عن الصلاة، ولم ينهى أيضاً عن الصلاة في عمامة حرير، فالنهي إذن ما تعرض لا لذات الصلاة ولا لشرط من شروطها، فتكون الصلاة صحيحة وعليه إثم لبس العمامة، فهم يفرقون بناءً على هذا الأساس.

لعل هذا يكون أوضح، هذا المسلك أوضح من المسلك الأول، وعلى هذا نقول: لعل الراجح في هذا أن النهي إذا انصب على الشيء يقتضي فساده، سواءً انصب عليه لذاته أو انصب عليه لما اتصف به من صفات، أما إذا ورد عندنا أمر ونهي والخطابان بالطبع لم يردا على محل واحد؛ لأنه لا يمكن أن يردا على محل واحد أمر ونهي إلا أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، فحينئذ نقول: حينما تتعدد الخطابات خطاب بالنهي أو.. نهي وأمر، ويكون الفعل متعدداً أو من الأفعال ذات الجهتين التي يمكن أن تكون لها جهتان فحينئذ يمكن أن نقول: إن الأمر يجرى على ما هو عليه، فإذا فعل المأمور به يصح ولكنه يأثم على ما فعله من النهي، ولا ننظر إلى قضية هل هذا تعلق بشرط أو لم يتعلق وإنما النهي هل انصب على الفعل مطلقاً أو على الفعل الموصوف بهذه الصفة إن انصب على الفعل الموصوف بهذه الصفة فيفسد، وإن انصب على الفعل أيضاً مطلقاً فيفسد وإما إن جاء الأمر مستقلاً والنهي مستقلاً أو جاءت الإباحة مستقلة والنهي جاء لأمر آخر له بهذا اتصال ولكنه قد يفارقه فهذا هو الذي ينبغي أن يقال أنه لا يقتضي الفساد، لعل هذا تلخيصاً يقرب المراد.

عندنا أيضاً نقطة أخرى فيما يتعلق بأفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم- المصنف تكلم عنها ويمكن أن نلخص ما قاله لأن الأمر له أهمية كبيرة أفعال الرسول -عليه الصلاة والسلام- يمكن الاحتجاج بها في الجملة باتفاق ولكن هل هي دليل على الوجوب أو على الندب، أو على الإباحة أولاً: ينبغي أن نعرف أن مرادهم حينما يتكلمون عن الأفعال ودلالاتها يريدون الأفعال المجردة عن أمر أو نهي، يعني أفعال مجردة فعل الشيء ولم يأمر به ولم ينهى عنه، هذه بطبيعة الحال ستكون قليلة الوجود، فالغالب أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- إذا أمر بالشيء وأراد فعله من الناس أنه يأمرهم به، وإذا كان خصوصية له يبين لهم ذلك لكنهم قالوا: لو فرضنا أنه وجدت أفعال هي موجودة لكنها قليلة فعل أفعال ولم يأمر بها، هل نجعلها في مرتبة الإباحة أو في مرتبة الوجوب، أو في مرتبة الندب، أما مرتبة التحريم فهي مستبعدة، قال العلماء: أولاً: ننظر إلى هذا الفعل هل يمكن أن يكون خصوصية للرسول -صلى الله عليه وسلم- هل ثبت ما يدل على أنه خاص به؟ إن وجد ما يدل على أنه خاص به هذا نستبعده ونقول: هذا خاص بالرسول -عليه الصلاة والسلام- ونحن لا نشاركه فيه، لكن حينما يكون واجباً على الرسول لا نكون ممنوعين من فعله، إذا كان واجباً ومفروضاً على الرسول يكون بالنسبة لنا أخف يكون ندباً، وأما حينما يباح للرسول خصوصيةً فإنه لا يباح لنا مثل نكاح أكثر من أربع والنكاح بالهبة الذي ورد النص عليه في قوله تعالى: (خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) [الأحزاب: ٥٠].

إذن ما ثبتت خصوصيته هذا يختص بالرسول -صلى الله عليه وسلم- يبقى ما لم تثبت خصوصيته هذا ننظر فيه، هل هو فيه صفة القربة يعني هل فعله الرسول -صلى الله عليه وسلم- على جهة القربة أو فعله على جهة العادة والطبيعة والجبلة، فإن كان فعله على جهة القربة فهذا الذي اختلف فيه العلماء هل يكون من باب الواجب أو من باب المندوب، يعني هو متردد بين الوجوب والندب، إذا عرفنا أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- فعله تقرباً إلى الله فهو متردد بين الوجوب والندب، من العلماء من يقول: إنه على الوجوب لأن الله أمر باتباع الرسول -صلى الله عليه وسلم-، وأمر باتخاذه أسوة ومنهم من يقول: بل هو على الندب ما لم يأمرنا به أمراً صريحاً والقول بأنه على الندب أرجح، أما إذا لم يظهر لنا فيه أنه فعله قربة فهذا أكثر العلماء يقولون: هو لا يتعدى كونه مباحاً، إذا

فعله لا على سبيل القربة وليس من خصوصياته فهو في درجة المباحات ولا يصل إلى درجة الندب، ومن العلماء من قال: بل هذا أيضاً يمكن التأسي به فيه على جهة الندب.
أنبه إلى أن بعض العلماء قال: يجب التأسي بالرسول -صلى الله عليه وسلم- ولا يقصد به أن كل أفعاله تكون واجبة وإنما مراده بالتأسي أن ما فعله وهو واجب عليه يكون واجباً علينا وما فعله وهو مندوب له يكون مندوباً لنا، وما فعله على وجه الإباحة له يكون مباحاً لنا فلينتبه لهذا ولا يخلط بين قول من قال بالوجوب وهو يريده وبين من قال: يجب التأسي.
الأخت الكريمة تقول: هل يجب لطالب العلم أن يحفظ القرآن الكريم؟
لا شك أن حفظ القرآن الكريم من الأمور المهمة لطالب العلم ولكن الحفظ الكامل ليس شرطاً لبلوغ درجة الاجتهاد في العلم الشرعي، بل يمكن أن يبلغ الاجتهاد، درجة الاجتهاد وهو لم يحفظ القرآن كاملاً والعلماء قالوا: يجب أو يشترط لمن يريد الوصول إلى رتبة الاجتهاد أن يعرف آيات الأحكام منهم من قال: يجب عليه حفظها ومنهم من قال: بل لا يجب الحفظ وإنما يعرف مواقعها ويعرف الأحكام التي تضمنها ويعرف معانيها ويستطيع أن يراجعها عند الحاجة، هذا هو الراجح؛ لأن كثير من الصحابة لم يكونوا حافظين للقرآن بل عمر -رضي الله عنه- أُثر عنه أو نقل عنه أنه حفظ سورة البقرة في ثمان سنين فلا يستغرب، ومع ذلك كانوا يفتون فلا يستغرب أن يفتي وهو لم يحفظ كامل القرآن الكريم.
تقول: إذا عرف الأدلة ولكن دخل في ذلك الهوى؟ فكيف يكون ذلك؟
لاشك أن الهوى مفسد للأعمال والنيات إذا دخل فيها والعياذ بالله، وبخاصة حينما يدخل على العالم أو طالب العلم فإنه يدفعه إلى ترجيح المرجوح وعدم إخلاص النية وعدم تمحيص النظر يعني عدم التجرد العلمي حين النظر في المسألة، فحينما ينظر وفي نفسه هوى وفي نفسه رغبة إلى أن يحلل هذا الشيء لا شك أنه سيجد مبررات له وسيجد ما يتشبث به من الشبه، فينبغي لطالب العلم أن يبتعد عن هوى النفس وأن يدافعها ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم وأن يستعين بالله -جل وعلا- وينظر بتجرد وأما إذا رأى أن هذا الدليل راجح ولكن هواه مع ذاك الدليل كما سمعت البارحة من الأخت السائلة، يعني هواه مع هذا القول فيجب عليه أن يعصي الهوى وأن يتبع الدليل ويقصر نفسه على ذلك، الله تعالى يقول: (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ) [الجاثية: ٢٣]، فإن اتباع الهوى تأليه له، والعياذ بالله، فليحذر المسلم من هذا.
الأخ الكريم من السعودية يقول: لدي سؤالين: السؤال الأول: إذا ورد حديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في نهي عن شيء من الأشياء وجاء عن صحابي أو أكثر في جواز هذا الشيء فهل يكون هذا الصارف من النبي -صلى الله عليه وسلم- من الكراهة؟ يعني مثلاً نهي النبي -صلى الله عليه وسلم- عن صوم أيام التشريق؟ جاء في البخاري من حديث ابن عمر وعائشة -رضي الله تعالى عنهما- أنهما قالا: (لم يرخص في أيام التشريق أن يصام إلا لمن لم يجد الحديث)، فهنا هل يصرف النهي من التحريم من الكراهة وهذا الخلاف في حجية قول الصحابي مؤثرة هنا بمعنى من اعتبر حجية الصحابي فيكون صارف، ومن لم يرى أنه لا يكون صارف؟
السؤال الثاني: هل القياس عندما يكون في المسائل الحادثة بمعنى إذا نص النبي -صلى الله عليه وسلم- بحكم شرعي في شيء من الأشياء دون غيره مع وجود هذا الشيء يعني مثلاً قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: (لا صلاة بحضرة طعام، ولا هو يدافع الأخبثين)، فهل نقيس شهوة الجماع مثلاً على شهوة الأكل بدافع العلة قياس دلالة أنها تصرف عن الخشوع، أو يقال: أنه لا يقاس؛ لأن هذه الأمر وجد ولم ينص عليه؟

بالنسبة للسؤال الأول وهو نهي الرسول -صلى الله عليه وسلم- إذا نقل عن بعض الصحابة ما يدل على جوازه أو جواز بعضه، هل يؤخذ بقول الصحابي؟ أو يؤخذ بالنهي الوارد عن النبي -صلى الله عليه وسلم-؟ الحقيقة بغض النظر عن المثال الذي طرحه القاعدة التي يقعدها العلماء أنهم يقولون: إن الأمر أو النهي الوارد عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو التشريع وهو المعمول به ولكن الأمر يختلف حينما يكون النهي أو الأمر مجملاً ثم يأتي الصحابي ويفسره فهذا تفسير الصحابي لقول الرسول المجمل المحتمل هذا مقبول عند جمهور العلماء، وأما حينما يكون النهي أو الأمر نصاً صريحاً ثم يأتي من الصحابي دليل على خلافه فهذا الأصل فيه الأخذ بقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولكن حينما ينقل الصحابي نقلاً أو يفعل فعلاً في الأمور التي لا مجال للرأي فيها، فإن قوله فيما لا مجال للرأي فيه كالعبادات هو حجة عند الجمهور بل قالوا حتى عند الشافعي، الذي اشتهر عنه أن قول الصحابي ليس بحجة، أيضاً هو يستثنى ما لا مجال للرأي فيه، فإن الصحابي لا يمكن أن يأتي بشيء من عنده في أمور العبادات مثلاً ولا يمكن أن يخالفها، فإذن إذا كان قول الصحابي في ما لا مجال للرأي فيه فيمكن أن يخصص به العموم، عموم النهي مثلاً أو عموم الأمر ويمكن أن يفسر به كذلك، وأما للأمور التي للرأي فيها مجال ونقول: يحتمل أن الصحابي فعل هذا برأيه فهذه لا يلتفت، يعني على الصحيح لا يلتفت إلى فعل الصحابي

ما لم يشتهر إن اشتهر وانتشر هذا دليل على إجماع الصحابة وأنهم سكتوا مع اشتهار هذا الرأي أما الرأي الذي لم يشتهر وهو في ما للرأي فيه مجال فإنه الذي يترجح أنه لا يكون حجة مستقلة ولا يكون مخصصاً، يعني ما يكون حجة في مواجهة قول النبي -صلى الله عليه وسلم- ولكن يمكن تقليده كما ذكرت أنا حين الكلام عن حجية قول الصحابي فهناك فرق بين أن نقول: نقلد الصحابي فيما لم يرد فيه نص، وبين أن نترك النص عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لفعل صحابي فعله اجتهاداً أو لرأي رآه ولم ينتشر، فيلاحظ هذان الأمران أنه إذا انتشر أصبح إجماعاً فأمكن أن يخصص وأن يرفع وأن يكون دليلاً على النسخ، إذا حصل الإجماع عليه يكون الإجماع دليلاً على نسخ هذا الأمر أو ذاك، بالنسبة للمثال الذي ذكره نفسه الأخ المتصل الذي ذكره، الذي يظهر فيه أنه مما لا مجال للرأي فيه وأن قول الصحابي فيه يكون مخصصاً يعني قول عائشة يكون مخصصاً للنهي عن صيام أيام التشريق ولا نجمع بينهما ونحمل النهي على الكراهة كما قال وإنما نقول: يبقى على التحريم إلا فيما استثني، والمستثنى الذي ذكرته عائشة قالت: (لم يرخص فيهن أن يصمن إلا لمن لم يجد الهدي)، هذا هو توجيه الجمع بين الخبر عن عائشة والخبر في النهي عن صيام أيام التشريق.

أما السؤال الثاني: فكان عن القياس: يقول هل يمكن أن نقيس على ما حصل في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم-؟ الجواب نعم يجوز القياس لمن استطاع أن يعرف العلة، إذا عرفنا العلة جاز أن نقيس فالمثال الذي ذكره العلة فيه معروفة، يعني ليس من الأمور التعبدية التي نجهل علتها، وإنما هو أمر معروف، وعلته هو أن شهوة الطعام تحول بين الإنسان وبين الخشوع في صلاته، ولاشك أن شهوة الجماع تكون كذلك، فينبغي إذا كان الوقت متسعاً أن يقدم شهوة الجماع إذا كان الأمر كما يذكره قياسا على شهوة الطعام، يعني القادم من سفر مثلاً في وقت العشاء، وأمامه وقت لصلاة العشاء بإمكانه أن يؤخر صلاة العشاء عن الجماع إذا كان الأمر كما يذكر السائل وهو قياس قوي وجلي يعني ليس قياسا ضعيفا بل هو قياس جلي؛ لأن العلة فيه مناسبتها ظاهرة.

الأخ الكريم من السعودية يقول: كيف نفرق بين أفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم- ما كان منها عادة وجبلة وما كان على وجه القربة؛ لأن هناك أفعال تختلط على المسلم؟ يعني هل هي من العادات أو العبادات؟ مثل ما نقل عنه -عليه الصلاة والسلام- في تناوله الطعام، بثلاثة صوابع، وغيرها من الآداب؟

هذا محل اجتهاد والعلماء المتخصصون في علوم الشريعة لهم قدرة على معرفة ما يعد من العبادات وما يعد من العادات والجبلة، فلهذا يعني من خلال الأمثلة التي يذكرونها يمكن أن نقيس عليها ونعرف ما هو الذي يقصد به العبادة أو الذي لا يقصد به العبادة، فمثلاً أمور الأكل والشرب هذه بمقتضى الجبلة لكن الآداب التي يريد الرسول -صلى الله عليه وسلم- أن نتأدب بها هي غالباً لا يكتفي فيها بالفعل وإنما أيضاً يكون فيها دليل قوي فتجمع بين القولي والفعلي.

وكما ذكرت حين الكلام عن أفعال الرسول وإن كان الوقت لن يسمح طبعًا باستيعاب الأقسام ولكني ركزت على بعض هذه الأقسام، أقول كما ذكرنا سابقاً يمكن أن نعرف أمور العبادات ما يتعلق بالعبادات أمره معروف، عبادات مثل ما يتعلق بالصلاة بالذكر بقراءة القرآن، أسباب هذه بشروطها، بآدابها كلها تعد من العبادات، يعني العبادات المعروفة وأسباباها وشروطها وآدابها ووسائلها كلها تدخل في قسم العبادات لكن يبقى أمور نحن نعرف أنها من باب الطبيعة والجبلة؛ لأن الناس في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- كانوا يفعل بعضهم مثل فعله وبعضهم يختلف عنه، يعني فما نهى هذا ولا أمر ذاك، يعني ما كان ينهاهم عن أن يأكلوا مثلاً بالأصابع كلها مثلاً، إذا ثبت نهي عن الأكل يصبح من العادات، ويتردد بين الوجوب والندب، وأما إذا كان مجرد فعل فإنه لا يحمل على ذلك وقد يؤخذ أيضاً الأدب من ملازمة الرسول -صلى الله عليه وسلم- للشيء مع وجود ما يدعوا إلى خلافه، يعني قد نعرف أن هذا من الأدب الذي حث عليه الرسول -صلى الله عليه وسلم- حينما يلازمه مع وجود الدواعي على خلافه، أما الذي هو جبلي وطبيعي يكون مع الدواعي يعني يكون أليق بالرسول -صلى الله عليه وسلم- أحب إليه إما لأجل أن عادة قومه كانوا فعل هذا الفعل أو لأجل أنه أريح وأرفق به، فمثلاً مشيه طريقة مشيه، هذه يفعلها لأنها أريح له وأرفق به ما الذي يأكله مثلاً كان يأكل القثاء مثلاً بالرطب؛ لأنه كان يميل إليه، فالذي مثلاً لا يستثيغ هذا ويستثيغ طعاماً آخر، لا نقول: أنت لا تحب سنة الرسول -صلى الله عليه وسلم-.

هذه تصنف يا شيخ من العاداة؟

نعم هذه تصنف من العاداة والجبلات.

الأخ الكريم من مصر يقول: عندما تقول هذا الحكم وهو الحكم عند جمهور العلماء هل قد يأتي شيخ آخر فيقول: هذا جمهور العلماء برأي آخر يعني باختصار هل جمهور العلماء عند حضرتك هو نفس جمهور العلماء عند الشيخ الآخر وغيره؟ أم قد يختلف جمهور العلماء من شيخ لآخر؟

هذا السؤال أيضاً كان من الأسئلة التي كانت في الموقت وهو سؤال ملح.

حينما أقول أنا أو غيري قال جمهور العلماء هو اجتهاد من القائل أو غلبة ظن أن هذا رأي أكثر العلماء بحسب اطلاعه، يعني كل له اطلاع على المذاهب لكن اطلاع البعض قد يكون أكمل من اطلاع الآخرين فقد أطلع أنا على مذاهب كثير من العلماء فأقول: أكثر العلماء قالوا بكذا، يظن بعض الناس أن الجمهور هم أناس معينون محدودون هم فلان وفلان وفلان، أبداً هذا ليس وارداً، لا في كلامي ولا في كلام غيري، يعني لا تظن أن الجمهور هم أناس معروفون، ومحددون وقد يظن بعضهم أن الثلاثة ما عدا أبي حنيفة هم الجهور هذا غير صحيح، قد يكون أبو حنيفة مع الجمهور، وقد يكون الإمام أحمد معهم وقد يخالفهم، ولكن الجمهور هم الأكثر وحينما أقول الأكثر هم الأكثر في ظني وبحسب اطلاعي على المصادر التي اطلعت عليها، قد يأتي غيري ويقول: لا أنا اطلعت على مصادر أخرى وتبين لي أن الأكثر على خلاف هذا.

الأخ الكريم من تونس يقول: أرجو الاستفسار عن الحكم بعض الأشياء التي يدعو لها الأئمة، لا أدري من الجهلة أو من الصوفية أو غيرها، عن أشياء لا دليل عليها من الشريعة كأن تصلي ركعتين في باب الفضائل أن تصلي ركعتين بـ (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ (١)) [الإخلاص: ١]، ألف مرة أو تصلي بالمعوذتين أو غيره؟ هذه لم أرى لها دليلاً يعني حكم العمل بها أو غيرها من أشياء ترى لها دليلاً غير قوي يضعفه بعض العلماء كصلاة التسابيح أو غيرها، ما حكم العمل بهذه الأشياء سواء انعدم الدليل أو دليل ضعيف؟

تفضيل يا شيخ إذا كان لديك بعض إيضاح بالنسبة لجمهور العلماء تفضل؟

لا.. هو بس ما ذكرناه من أن حينما نقول الجمهور نعني بهم الأكثر بحسب اطلاع المتكلم، وهكذا في المؤلفات إذا وجدت في كتاب فقهي أو أصول فقه أنه قال: ذهب الجمهور إلى كذا فهم الأكثر بحسب اطلاعه، وبحسب تصوره للمسألة وبحسب فهمه لآراء العلماء الذين اطلع عليهم وأظن أنني أشرت ما أدري في محاضرة سبقت أو في موقع آخر لا أدري أشرت إلى أنه في بعض المسائل مثلاً مسألة التقليد وحكم التقليد نجد أن الشوكاني يقول: جمهور العلماء يرون تحريم التقليد، ثم غيره يقول: بل جماهير العلماء بل الإجماع على جواز التقليد، وليس الجمهور فقط بل الإجماع مجمع عليه، ألا ترون أن الناس يقلدون من عهد صحابة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى اليوم، يقلد العوام العلماء، وما أنكر عليهم الرسول -عليه الصلاة والسلام- ولا أنكر الصحابة ولا التابعون ولا من بعدهم، فالإجماع قائم على جواز التقليد، فانظر كيف هذا يحكي الإجماع على جواز التقليد وذاك يحكي أن الجمهور على منع التقليد، بل في مواضع أخرى حكى بعضهم الإجماع على هذا القول وغيره يحكي الإجماع على ضده، كما في مسألة العمل بالعام قبل البحث عن مخصص، بعضهم يحكي الإجماع على أنه يجب العمل بالعام من غير البحث عن مخصص، والآخر يقول: لا يجوز العمل بالعام من غير بحث عن المخصص، فكل منهم يحكم الإجماع ومع هذا الإجماع غير متحقق والمسألة خلافية ولكن بحسب تصور العالم أو المؤلف لما فهمه هو يحكي أن هؤلاء الأكثر يقولون كذا أو الإجماع على كذا.

الأخ الكريم من تونس يسأل: بالنسبة للأعمال التي لا يكون عليها دليل شرعي أو يكون عليها دليل ضعيف؟

والله هو السؤال خارج عن موضوعنا لكن نحن نعطي قاعدة عامة قررها العلماء وهي أن: «العبادات توقيفية»، العلماء قروا أن العبادات توقيفية، ومعنى كونها توقيفية أن المرجع فيها هو إلى نصوص الشرع، لا يمكن أن نخترع عبادة من عند أنفسنا، لا يمكن نخترع عبادة ونقول ينبغي أن تصلي مثلاً في هذا الوقت قياساً أو استحساناً أرأيت لو قال قائل قد شرعت الصلاة مثلاً عند غروب الشمس فينبغي أن تشرع عند شروقها، وقبل ارتفاعها يعني تجد أنه يتكلم بقياس بعيد عن نصوص الشرع نصوص الشرع تنهى عن الصلاة عند بزوغ الشمس، وتأمر بالصلاة بعد غروب الشمس، فإذن العبادات توقيفية.

الذين يخترعون صفات للعبادة ويقولون: ينبغي أن تصلي صلاة صفتها كذا وكذا، هؤلاء يعني، العبادة من حيث أصلها أو الصلاة من حيث أصلها مشروعة، لكن هذه الصفات التي أدخلوها عليها هذه غير مشروعة، هذه الصفات غير مشروعة، ولذلك فإنها قد تؤدي إلى بطلان مثل هذه الصلاة أو فساد مثل هذه الصلاة إذا التزمها الإنسان ظناً منه أنها لا يحصل الثواب إلا بهذه الصفة، وأما يعني الإكثار من الصلاة وكثرة الصلاة أو إطالة القراءة فهذا أمر مشروع ولا حجر فيه، لكن ليس لنا أن نقنن للناس صفة معينة وأعداداً معينة من التسبيحات أو من السور التي يقرؤونها هذا تشريع بغير ما أنزل الله، فينبغي أن يبتعد عنه الإنسان.

الأخت الكريمة من السعودية في سؤال الأول تقول: هناك أسماء مبهمة وأسماء موصولة وأسماء الشرط فكيف التفريق بينها وفيما يستدل بها وهل علينا حصرها جميعاً؟

هذه في صيغ العموم، هذه وردت في صيغ العموم، وهذه الصيغ إذا كانت أسماء شرط أو أسماء استفهام أو أسماء موصولة فإنها تكون للعموم، ولهذا لأجل أن نعرف صيغ العموم لابد أن نحصر هذه الأسماء ونعرف كيفية دلالتها على العموم، هذا لابد من معرفته المصنف -رحمه الله- اقتصر على عدد قليل من الصيغ ولكنه ذكرها على

سبيل الإجمال، مثل بـ "من" و "ما" وقال إن هذه أسماء مبهمة يمكن أن تأتي لشرط ويمكن أن تأتي لاستفهام ويمكن أن تأتي على أنها موصولة فكل ما وردت تكون للعموم، طبعًا إذا وردت موصولة ليس دائما تكون للعموم لكنها في الغالب تكون للعموم، وأحيانا تكون موصولة وقصد بها أشخاص بأعيانهم فلا تكون من باب العام، أما إذا لم يقصد بها أشخاص بأعيانهم فهي عامة، فالقصد أنه لابد من معرفة هذه الصيغ حتى نعرف، صيغ العموم، ونستطيع نقول: هذا الدليل عام أو ليس بعام.

الأخ الكريم من الإمارات يقول: بالنسبة للجهل والنسيان هل لهما تأثير بالنسبة في الحكم؟ وهل يسقط الحكم بالجهل والنسيان؟ وما الفرق بين الجهل والخطأ؟ وبالنسبة للعبادات هي توقيفية هل أمور المعاملات والأمور الحياة مثل السياسة وغيرها هل هي راجعة إلى المصالح والمفاسد أم هي توقيفية؟

الأخ يسأل سؤالاً مهما الحقيقة وهو يتعلق بموانع التكليف أو بشروط التكليف والمصنف هنا في هذا المختصر يعني لم يعطها كبير اهتمام وإنما حينما مر على الأمر قال: (الأمر يتوجه إلى عامة المسلمين أو المؤمنين ولا يدخل في الأمر أو ولا يتوجه الخطاب للمجنون والصبي)، وسكت عن ما عدا ذلك، لكن العلماء يصنفون الجهل في موانع التلكيف لكن ليس كل جهل مانعاً من موانع التكليف، والتكاليف تختلف من حيث عذر الإنسان بالجهل بها وعدم عذره فليست على درجة واحدة بل هي مختلفة، حينما نقول: الجهل في الجملة هو عذر، ليس معنى هذا أن الجاهل يكون معفاً من الأشياء التي لا يعلمها ولا نطلب منه القضاء مثلاً ولا نطلب منه الإعادة للعبادة ولا نطلب منه مثلاً استدراك ما فات، بل المقصود به أن الجهل حيث يكون عذراً أولاً: يكون عذراً عند الله -جل وعلا- في رفع الإثم الأخروي أما المؤاخذة الدنيوية فيما يتعلق بحقوق العباد فإنه ليس عذراً الجهل ليس عذراً باتفاق فيما يتعلق بحقوق العباد، يعني لا تتلف مالاً لشخص وتقول: أنا كنت جاهلاً ما ظننت أن هذا العمل يتلفه، مثلاً فهذا لا يكون عذراً باتفاق، ويعلل بعضهم ذلك بأن هذا من أن الضمان من الأحكام الوضعية؛ لأنه من باب ربط الأسباب المسببات بأسبابها وهذا لا يشترط له العلم، ربط المسببات بالأسباب لا يشترط له العلم؛ لأنه من قسم الحكم الوضعي، والحكم الوضعي ليس من شرطه العلم، وإنما العلم شرط في الحكم التكليفي يعني الوجوب والندب والإباحة والتحريم وما ذكر معها هذه التي يقولون من شرطها العلم، هذه نقطة.

النقطة الثانية: أعود إلى ما قلته إجمالاً في بداية حديثي وهو أن الجهل يختلف فأولا قال العلماء: إن الجهل بالإيمان بالله وبوجود الله مثلاً وبصفات الكمال لله -جل وعلا- إجمالاً لا على سبيل التفصيل في الصفات وإنما إجمالاً يعني الإيمان بأن الله قدير على كل شيء وأنه حي قيوم، وأنه المحيي المميت الرازق المدبر المستحق للعبادة، هذه الأمور لا يعذر بجهلها أحد، إلا من، يعني أولاد الكفار يقولون: الذين ماتوا ولم يسمعوا بشيء عن الإسلام، العلماء قالوا: «هؤلاء نتوقف فيهم أمرهم إلى الله»، ومن العلماء من قال: «هؤلاء يعرض عليهم الإسلام ثم إن أسلموا فيكونون من أهل الجنة وإلا فمن أهل النار»، وإنما ليس كلامنا في هذا كلامنا في أنواع الأمور أو الأنواع الواجبات أو أنواع الخطاب، فالواجب الأول الذي هو الإيمان بالله -جل وعلا- هذا لا يعذر الإنسان بجهله لماذا؟ لأن الله أقام الدلائل ووضحها ومجرد العلم ببعثة الرسول -صلى الله عليه وسلم- يكفي للإنسان الذي يطلب الحق أن يسأل عن حقيقة هذا الرسول وعما يأمر به وما ينهى عنه حتى يعرف أنه نبي وأنه مرسل من الله -جل وعلا-، ومما يدل على أن الجهل ليس عذراً في مسائل الإيمان بالله وما شابهها مما لا يمكن أن يخفى مما يدل على ذلك أن الله -جل وعلا- قال: (قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً (١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (١٠٤) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا (١٠٥)) [الكهف: ١٠٣- ١٠٥]، فهؤلاء الذين كفروا كثير منهم يحسب أنه يحسن صنعا ومع ذلك يعني هو عمل بغالب ظنه، ومع ذلك لم يعفه ذلك، ويقول الله تعالى: (وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ) [فصلت: ٢٣]، يعني ظنهم بالله أنه مثلاً لن يؤاخذهم على هذا أرداهم، فالقصد أنه في الإيمان بالله لا عذر بالجهل بعد العلم لرسالة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وبعد العلم بالإسلام فالرسول أيضاً يقول: (والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحد ولا يهودي ولا نصراني ولم يؤمن بي إلا أدخله الله النار)، يعني ما يسمع بي أحد ثم لا يؤمن بي (لا يسمع بي أحد ولا يهودي ولا نصراني ثم لا يؤمن بي إلا أدخله الله النار) فهذا دليل على أن من علم برسالة الرسول فقد قامت عليه الحجة، فيما يتعلق بالإيمان بالله.

أما النوع الثاني: فهو ما علم من الدين من دين الإسلام بالضرورة فهذا لا يعذر به المسلم، ما علم من الدين بالضرورة لا يعذر فيه المسلم، مثل ماذا؟ مثل تحريم الزنا تحريم أكل أموال الناس بالباطل، وجوب الصلاة يعني الأمور الرئيسية في الدين هذه لا يعذر فيها لأنها مما يعلم في الدين ضرورة إلا أن يكون الإنسان عاش ببادية لا صلة، أو بغاية لا صلة له بكثير من الناس أو أنه عاش ببلد غير مسلم مثلاً، أو أنه يعني حديث عهد بإسلام فمثل هذا قد يعذر إلى أن يعلم.

يبقى نوع ثالث: وهو دقائق الأمور، الأمور التي قد تخفى على بعض الناس، مثل بعض البيوع، حرمة بعض البيوع، خفاء بعض أحكام الصلاة بعض أحكام الطهارة، هذه قد تخفى على الناس بتقصير منهم، هذه هي التي

يتكلم فيها العلماء هل يعذر فيها بالجهل أو لا يعذر فالجمهور يقولون: الجهل ليس عذراً، ليس عذراً يعفيه من الإعادة، ولكنهم يعدون النسيان مثلاً عذراً يقولون: النسيان شيء يهجم على الإنسان، وأما الجهل فهو بتقصير منك، فأنت إذا عرفت أن الصلاة واجبة عليك وجب عليك أن تتعلم كيف تصلي إذا عرفت أن هذا الصوم واجب عليك يجب عليك أن تعرف كيف تصوم، هكذا في كل الأمور يقولون، هذه الأمور لا يعذر فيها بالجهل بمعنى أنه يجب عليه استدراك ما فاته.

أما الجهل الذي يقولون هو عذر، يقولون: هو الذي يبنى على عدم سوء التقدير قدر شيئًا فوقع خلافه، في التصرفات ليس الجهل بحكم الله وإنما التصرف تصرف مثلاً يعني جهل أن وراء الجبل إنسان فألقى حجراً أو رمى صيداً فأصابه يقولون هذا نسميه من باب الخطأ فيعذر ولا يأثم ولكن أيضاً في حقوق الناس لا عذر فيها، من العلماء من قال: بل هذه ما يتعلق بالعبادات منها يعذر فيه الإنسان ولا أطالبه حتى بالإعادة، ولكن أكثر العلماء يقولون: الجهل لا يكون عذراً في مثل هذه الأمور لا يكون عذراً يسقط طلب الإعادة إعادة الصلاة إن كان الخلل في الصلاة مثلاً، أو إعادة العبادة إذا كان الخلل في شيء من شروطها أو واجباتها، والاستدلال من قال إنه يكون عذراً مطلقاً في هذه الجزئيات بقصة المسيء صلاته، قالوا إن الرسول -عليه الصلاة والسلام- لم يأمره بإعادة ما مضى من صلاته، نقول هذا يصلح دليلاً لمن قال: يجب عليه الإعادة؛ لأن الرسول أمره بإعادة الصلاة الحاضرة، قال: (ارجع فصلي فإنك لم تصلي)، فلم لم يقل صلاتك السابقة صحيحة، ومقبولة ولكن في المستقبل إذا أردت أن تصلي فافعل كذا تقول: طيب لماذا لم يأمره بقضاء ما فات؟ نقول: الرجل يقول: منذ ثلاثين سنة أو قال: منذ أسلمت وأنا أصلي كذا، أو منذ زمن وأنا أصلي كذا فالرسول لم يأمره بالإعادة لأجل ما فيها من المشقة؛ لأن الصلاة تكرر خمس مرات في اليوم والليلة فلو حسب الأيام حتى لو قلنا إنه أسلم من سنة أو سنتين هذا شيء كثير، ويشق عليه وربما صرفه عن الإسلام فلهذا لم يأمره للمشقة، وأما العذر فهو لم يكن عذراً له في إخلاله بالصلاة الحاضرة ولهذا أمره بالإعادة فالذي يظهر والله أعلم أن الجهل لا يكون عذراً مطلقاً ولكن يعذر الإنسان من حيث الإثم على ما مضى لا يكون آثماً ولكن يستأنف ويستدرك ما يمكنه استدراكه مما فعله على نوع من الخلل، يعني هذا خلاصة سريعة والأخ يستعجلنا.

الأخت الكريمة من السعودية تقول: ما معنى قول الأصوليين إن الجهة منفكة؟

يعني أن الشيء له جهتان يمكن انفكاك إحداهما عن الأخرى، يعني مثلاً الصلاة في الدار المغصوبة يقولون: النهي جاء من جهة كونها غصباً، والأمر جاء من جهة أنها صلاة فالجهة منفكة، يعني يمكن أن تكون صلاة في دار مغصوبة ويمكن أن تكون في غير الدار المغصوبة فالنهي جاء من جهة الغصب وأما الأمر فإنه تسلط على جهة فعل العبادة، وهذه لها جهتان يمكن أن تكون من إحدى الجهتين مطلوبة ومن الجهة الأخرى منهياً عنها، فالذي سلم بأن الجهة منفكة يقول نعم، هو الصلاة صحيحة وعليه إثم الغصب، ولكن الذي يقول: قيامه وقعوده وركوعه وسجوده هذا هو عينه غصب، وهو بعينه صلاة كما أشار إلى هذا ابن قدامة مثلاً، يقول: قيامه وقعوده في هذه الأرض هو منهي عنه، وهو مأمور به من جهة فالجهة ليست منفكة، بل اتحد المأمور به والمنهي عنه فلهذا لا تصح عنده الصلاة في الدار المغصوبة.

الأخت الكريمة من المغرب تقول: هل يمكنني الاستفادة من "اللمع" للشيرازي و "الرسالة" للإمام الشافعي في الاستعانة بها لفهم أصول الفقه وجزاكم الله خيرا؟

أما "اللمع" فنعم؛ لأنها واضحة جدًا ومستوعبة لكثير من أبواب أصول الفقه وأما "الرسالة" فإنها لم تستوعب كل أبواب أصول الفقه ولكن ثم إن بعض ما فيها قد يكون فيه شيء من الغموض على المبتدئ فيمكن أن تؤجل النظر في الرسالة إلى ما بعد وتقرأ أولاً في الكتب الأخرى التي تستوعب أصول الفقه، أما "الرسالة" فهي فيها مواضع يعني الكلام فيها واضح جدًا ويمكنها الاستفادة منه، وفيه مواضع ربما تنزلها على غير معناها الذي أراده الإمام.

الأخ الكريم من المغرب يقول: متى يكون التقليد ومتى يجب أن يكون الدليل واجباً قبل العمل؟

التقليد لعله يسأل عن موضع التقليد متى يجوز أن يقلد؟ مثل ما قال المصنف -رحمه الله-: (من شرط التقليد أن يكون الإنسان الذي يريد أن يقلد ليس قادراً على معرفة الحكم بدليله بنفسه، أما إذا استطاع أن يعرف الحكم بدليله فلا يجوز له يترك الاجتهاد ويعمل بالتقليد)، يعني هذا إجمالاً أنه لا يجوز التلقليد لمن استطاع أن يصل إلى الحكم بدليله، بل عليه أن يبحث ويجتهد حتى يصل إلى الحكم.

الأخت الكريمة من مصر تقول: إذا كان رأي جمهور العلماء يختلف حسب اجتهاد الشيوخ فعلى أي قياس نأخذ أو نستقر على الحكم الشرعي الصحيح؟

الناس يختلفون في مراتب تعلمهم فمنهم العامي الصرف هذا واجبه أن يسأل عالماً يثق في علمه وورعه ودينه ويأخذ بفتواه ولا يهمه خلاف من خالف، ومنهم من له قدرة على فهم الدليل وقدرة على الموازنة بين الأدلة

ومعرفة الراجح منها والمرجوح وهذا الصنف إذا اطلع على الأدلة وأقوال العلماء يجب عليه أن يعمل بما يرى أنه راجح، والصنف الثالث هم العلماء المجتهدون، وهؤلاء واجبهم الاجتهاد والعمل بما توصل إليه اجتهادهم، الإنسان يضع نفسه في الموضع الذي يناسبه، لا ينزل عن هذا الموضع الذي وصل إليه ولا يرتقي إلى ما هو أعلى منه، فالعامي لا ينبغي أن يقول: أنا عندي قدرة أن أوازن، أعطوني دليل الشافعي وأعطوني دليل أحمد وأنا أبين لكم ما هو الراجح؛ لأنه ليس له قدرة على ذلك، فليس كل من تعلم وقرأ وكتب وبرع في بعض العلوم الأخرى يكون قادراً على الترجيح بين الأدلة، وإنما الذي اطلع على طرق الجمع بين الأدلة وطرق دلالات الألفاظ، وعرف أصول الفقه معرفة تامة فهذا هو الذي بإمكانه أن يرجح حينما يجد الأدلة قد يكون عنده تقصير في حفظ الأدلة ولكن إذا وجد الخلاف ووجد دليل كل قول يستطيع أن يعرف الراجح أما من هم دون ذلك فإن فرضه والواجب عليه أن يسأل أهل العلم كما قال الله تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنْتُم لاَ تَعْلَمُونَ) [النحل: ٤٣].

إذا قيل بأن هذا القول هو قول جمهور أهل العلم، فهل يعني هذا الكلام، هل أن هذا القول راجح؟ أو مرجوح؟

نعم هذه أيضاً من المسائل التي تكلموا عنها، في أن هل قول الأكثر يكون طريقاً من طرق الترجيح أو ليس طريقًا من طرق الترجيح، هذا تكلم فيه العلماء منهم من قال: أبداً ما يمكن أن نعد الكثرة دليلاً على الترجيح، والراجح في هذا أن العامي إذا تساوو عنده العلماء أو المفتون الذين اختلفوا في هذه المسألة إذا كانوا عنده على درجة واحدة من العلم والورع أو درجة مقاربة، ثم جمهورهم قال بقول: وواحد أو اثنان أو ثلاثة قالوا بقول آخر، فلا شك أن قول الأكثر يكفي له ليرجح، فيكون مرجحاً حين التساوي في العلم والورع، وأما حين نخلط بين العلماء الكبار المجتهدين وبين طلبة العلم الصغار ثم نعد أفراداً فلا شك أن الكثرة لا تكون دليلاً على الرجحان، ولهذا حينما نقرأ في كتب الأئمة السابقين ونجد مثلاً أن الأئمة الثلاثة قالوا بقول مثلاً والإمام الرابع قال بقول مخالف والأدلة إما أننا لا علم لنا بالأدلة أو أن الأدلة عندنا متكافئة فلا شك أن مذهب الكثرة أو الجمهور يكون أرجح، فإذن الترجيح بمذهب الجمهور يكون عند تساوي الأدلة أو الجهل بها، عند تساوي الأدلة بالنسبة لطلاب العلم، وعند الجهل بها بالنسبة لعوام الناس حين تتساوى الأدلة أو حينما يجهل الأدلة فلا شك أن قول الأكثر هو طريق من طرق الترجيح، ولهذا قال بعض العلماء في العامي إذا سأل عالماً فأفتاه ثم سأل آخر فأفتاه بخلافه ماذا يجب عليه؟ قال بعضهم: يسأل ثالثًا ليكون مرجحا، وهذا قول وجيه؛ لأن هذا العامي لا يستطيع الموازنة، وليس له حق أن يتخير ويأخذ بهواه إحدى الفتويين ويقول: أنا سألت فلان وقال لي: واجب وسألت فلان وقال لي: مثلاً ليس بواجب، مباح، أنا أحب لي أن يكون مباحاً وآخذ بقول المباح، نقول: لا إذا سألت أكثر من عالم، طبعًا أنت ما ينبغي لك أن تفعل هذا لكن لو فعلت، أو أنه نمى إلى علمك أو وصل إلى سمعك من خلال وسائل الإعلام الآن المنتشرة الكثيرة أن هذه المسألة قال فيها الشيخ الفلان كذا، وقال فيها الشيخ الفلاني كذا نقول حينئذ يجب عليك أن تبحث عن مرجح، إما بأن تقول هذا العالم أو هذا الشيخ عندي أوثق من ذاك وأعلم لما أعرفه عنه أو لشهادة الناس له أو لاستفاضة علمه أو لورعه أو تقول: إنهما سواء، إذا استويا تمامًا فحينئذ يجب عليك أن تطلب الترجيح من أمر خارجي إذا استويا في العلم والورع عندك فيجب أن تطلب الترجيح من أمر خارجي وتنظر ماذا قال الآخرون وبذلك ترجح بالكثرة.

الأخت الكريمة من مصر تقول شيخنا الفاضل (الأمر لما دونه) ما هو ضابط الأعلى والأدنى، فهل هذا له قرائن عند العلماء كالسن مثلاً؟ أم ماذا؟

هذا في تعريف الأمر اشترطوا أن يكون من الأعلى للأدنى حتى يسمى أمراً، وإما إذا كان من المساوي للمساوي فإنه لا يسمى أمراً وإنما يسمى التماساً؛ لأنه لا يجب، يعني حينما تقول لزميلك افعل كذا، لا يجب عليه أن يفعل ما قلت له افعل، فلهذا لا يكون أمراً؛ لأنه ليس بواجب، وكذلك حينما يكون من الأدني إلى الأعلى قالوا: يكون دعاءً ورجاءً وسؤالاً، فإن كان لله -جل وعلا- سميناه دعاء أو سؤال، إن كان للأب مثلاً قلنا هذا رجاء أو سؤال للأب؛ لأن الأب أعلى رتبة من الابن ورتبته ثابتة بالشرع؛ لأنه مأمور بطاعة والديه فإذن يجب عليه أن يطيع في غير المعصية.

قضية ما هي القرينة؟ أما بالنسبة لنصوص الشرع فالأمر فيها واضح، يعني ما يتعلق بغرض الأصوليين الأمر فيه واضح؛ لأنهم يتكلمون عما في الكتاب والسنة، وما في الكتاب والسنة يعني واضح أن الله -جل وعلا- أعلى رتبة من خلقه، والرسول -عليه الصلاة والسلام- أعلى رتبة من الأمة، فإذن الأمر فيها واضح، يبقى ما عدا ذلك، يعني هل يسمى أمراً أو لا يسمى، نقول: حينما يكون من رئيس الإنسان ومسئوله فهو وهو يتعلق بالعمل الذي هو رئيس فيه، فنقول: يجب عليه التنفيذ يعني إذا كان من ولي الأمر مثلاً وهو تحت ولايته، يكون من الأعلى إلى الأدنى، والأمر فيما أظن ليس فيه غموض.

الأخ الكريم من السعودية يقول: هل يبلغ طالب العلم مرتبة الاجتهاد إذا فهم واستوعب الورقات وروضة الناظر وعرف مواضع العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ وغيرها من الكتاب والسنة؟

شروط الاجتهاد نحن أشرنا إليها فما ذكره هو يمكن أن يستوعب شرطاً واحدًا من شروط الاجتهاد، أين بقية الشروط؟ يعني يقول: لو استوعب ما يتعلق بطرق الاستنباط مثلاً سواءً من المتون الصغيرة أو ضم إليها مثلاً بعض الكتب المتوسطة كروضة الناظر مثلاً هل يكون أحاط بعلم أصول الفقه، يعني نقول: قد أحاط بالأشياء المهمة من أصول الفقه من استوعب "روضة الناظر" على ما هي عليه يكون أحاط بالمهمات من أصول الفقه، إذا استوعبها وقرأها على يد المتمكنين منها حتى يضربوا له الأمثلة ويتمرس بها، ليس مجرد أن يكون حفظها أما الحفظ فلا يفيدنا إلا زيادة نسخة، يعني الحفظ ما يفيد شيئًا، لكن إذا فهم كل ما في روضة الناظر من مسائل أصول الفقه يكون في ظني أنه قد أتى على القدر الواجب من أصول الفقه ويبقى عليه جوانب أخرى هي تكملة لشروط الاجتهاد وهي مهمة جدًا كالإحاطة بأدلة الكتاب وأدلة السنة ومعرفة الناسخ والمنسوخ، ومعرفة مواقع الإجماع ومواقع الخلاف، يعني لابد أن يعرف مذاهب الناس، يعني يعرف ما الذي اتفقوا عليه واختلفوا فيه، فلا يأتينا بفتوى تخالف إجماع المسلمين وهذا أمور مهمة جدًا لكن على القول بتجزئة الاجتهاد وهو القول الراجح يكون من أحاط بأصول الفقه أو بمهمات قواعد أصول الفقه وعرف طرق الاستنباط يكفيه أن يعرف أن المسألة التي يتكلم فيها ليست من المجمع عليه، وأن الأدلة التي يستدل بها ليست من المنسوخ مثلاً، ولا يلزمه أن يعرف كل ناسخ ومنسوخ، في القرآن والسنة، ولا كل مجمع عليه، ومختلف فيه.

الأخ الكريم من المغرب يقول: هل صحيح أن للقياس أربعة أركان وهي الأصل والفرع وحكم الأصل والعلة؟

يعني ما أدري ما مصدر التشكك؟ هل صحيح أن للقياس هذه الأركان؟ نقول: هذا ما يقوله أكثر الذين كتبوا في أصول الفقه ويقولون له هذه الأركان الأربعة كون بعضهم يركز على بعض الأركان، ويقول: لا حاجة إلى تعداد بعض الأركان، يكتفي مثلاً بثلاثة أو بأقل يهتم مثلاً بالعلة ثم يعمم الحكم بناءً عليها، يعني هذا أمر ليس مما ينبغي أن نشكك فيه؛ لأنه أمر واضح ثم هو أمر تقريبي لتقريب الفهم للناس، حينما نقول: هو لابد فيه من هذه الأشياء، سميناها أركاناً سميناها بغير هذا الاسم الأمر سهل، التسمية سهلة، لكن لا يأتي قياس إلا وفيه أصل، يعني شيء نقيس عليه ومقيس ووصف جامع، يعني وصف جامع يجمع بين الأصل والفرع، يعني بعضهم يتحاشى أن يسمى علة؛ لأن العلة يشترطون فيها أن تكون فيها مناسبة مثلاً، لكن الوصف الجامع قد تكون المناسبة فيه ظاهرة وقد تكون محتملة وليست بظاهرة، فيعبرون بالوصف الجامع، لابد من وصف جامع، ولابد من حكم ثابت في الأصل حتى نريد، أو هو الذي نريد أن نثبته للفرع، وأما فيما عدا ذلك فلا يمكن أن يتحقق القياس.

الأخت الكريمة من السعودية تقول: من أراد تأصيل بعض المصطلحات الحديثة الواردة علينا تأصيلا شرعيًا ما هي أصول العلوم التي يحتاجها وهل هي أصول الفقه أم أصول التفسير أم غير ذلك؟

هو الكلام في المصطلحات الوافدة يعني ينبغي أن يكون على معرفة بمصطلحات الشرع أولاً، المصطلحات الوافدة إذا لم تكن موجودة أو لم تكن لها أمثلة أو لم يكن لها ما يشبهها في مصطلحات الشرع فلا بأس أن تؤخذ كما هي أو تعرب، الأمر فيها سهل، يعني هناك مصطلحات نعرف أن الشرع لم يتعرض لها، مصطلحات علمية مثلاً فلا بأس من أن نأخذها كما هي، أو أن نعربها لتسهيلها على من يريد معرفتها، وأما المصطلحات التي معانيها موجودة، في الشريعة لكنها في الشرع سميت بأسماء أخرى فهذه ينبغي الحذر في أخذها، ينبغي أن نسميها باسمها، ولا نغير أسمائها؛ لأن إشكالية المصطلح لها أثر كبير على الفكر، إشكالية المصطلح لها أثر كبير على فكر المجتمع، فإنهم حينما تسمي الأشياء بغير اسمها يستمرئها الناس ويظنون أنها من المباحات، مثلاً الذي يسمى الخمر مثلاً مشروبات روحية، ويطلق عليها هذا ويسمي مثلاً ربا فائدة هذا يجعل الناس يستمرئونه ويقولون: هي اسمها فوائد فنستفيد منها وسيأتي على الناس زمان ربما لا يدرون أن هذه محرمة، كما نعرف من بعض الناس الذين وقعوا في بعض المحرمات بعضهم يقول: ما كان عندي أي علم أن الفوائد التي تأتي بهذه الطريقة تكون محرمة، يقول: هي اسمها فوائد، فهذه ينبغي أن تسمى باسمها الحقيقة وأن نحذر أن يحذر الناس من أن ينساقوا وراء التسمية الوافدة إذا كان لها اسم شرعي ولها حكم في الشرع، فهذه لابد منها.

أما كيف نستطيع أن نفعل هذا؟ هذا لابد أن نعرف مصطلحات الشرع سواءً من دراسة علم أصول الفقه أو دراسة الفقه أو التفسير أو الحديث هي لا تأتي من علم واحد، وإنما من مجموع العلوم، نستطيع أن نعرف ما هو المصطلح الذي له أصل في الشرع فينبغي أن نسميه باسمه الحقيقي وما هو المصطلح الذي لم يرد له في الشرع ذكر ولا حكم.

الأخت الكريمة من الكويت تقول: ما وجه استدلال المصنف بالآية: (وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللهُ وَرَسُولُهُ)... الآية [الأحزاب: ٢٢]، عند كلامه -أي المصنف- عن أفعال الرسول -عليه الصلاة والسلام- ؟

ما أتذكر أين وردت بالضبط، لعله نأتي بسؤال آخر ونرى، المصنف ما أذكر أنه ذكر هذه الآية وهذه الأفعال أمامي.

سؤال آخر من الأخت الكريمة من ضمن أسئلتها تقول: أرجو شرح عبارة: (أن المصيب واحد) أو هل المصيب واحد؟

المقصود بعبارة: (المصيب واحد)، يعني إذا اجتهد المجتهدون في مسألة اجتهادية واختلفوا على قولين أو أكثر، فهل يصح أن نقول: كل واحد من المجتهدين مصيب، بمعنى أنه أصاب الحق عند الله -جل وعلا-، أي وافق ما هو الحق عند الله، أو أن المصيب واحد والبقية مخطئون، هذه هي محل الخلاف في المسألة، وهناك من يخلط أحياناً ويظن أن مراد من قال: إن التصويب غير جائز وأن الصواب هو أن المصيب واحد ولا يقال (كل مجتهد مصيب) يظن أنه يقصد فيما يتعلق بالتأثيم وعدم التأثيم، التأثيم جمهور العلماء بل يكادون يجمعون على أن المجتهد إذا أخطأ فإنه لا يعاقب على خطئه بل يثاب على اجتهاده وهذا الأمر فيه واضح في نص حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم-: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر)، فإذن هو غير آثم فلا نخلط بين التأثيم وبين التصويب، الكلام في التصويب هو بمعنى أنه هل نقول: كل واحد منهما مصيب بمعنى أن الحق يتعدد، ولهذا بعضهم عبر عن المسألة بقوله: هل يتعدد الحق عند الله -جل وعلا- في مسائل الاجتهاد الفرعية أو أن الحق واحد، فالذين يقولون: (كل مجتهد مصيب)، يقولون: الحق يتعدد بتعدد المجتهدين، وآرائهم؛ لأنه ليس لله في هذه المسائل حكم محدد والمخطئة الذين يقولون المصيب واحد يقولون: بل الحكم فيها عند الله معلوم وهو واحد لا يتعدد، ولكن من أخطأه يعذر ومن أصابه يكون هو الأسعد حظاً، فهذا هو معنى قولهم: (كل مجتهد مصيب) يعني أنه يتعدد الحق عند الله -جل وعلا-، أو أنه ليس لهذه المسائل الاجتهادية حكم معين عند الله وإنما أحكامها تبع لآراء المجتهدين ففلان أداه اجتهاده إلى أنها حرام تكون حراماً في حقه وفي حق من قلده، فلان أداه اجتهاده إلى أنها مباحة تكون مباحة في حقه وحق من قلده، بمعنى أن من قلده وفعل هذا الشيء لا يأثم، ومن قلد الأول وفعله يأثم، من قلد الأول القائل بالتحريم ثم فعل هذا الفعل المنهي عنه يأثم، فهذا هو مرادهم، وأما التأثيم فإنهم يقولون المجتهد إذا أخطأ لا إثم عليه.

شيخنا الكريم في نهاية هذا الدرس المبارك إذا كان لديكم كلمة توجيهية بمناسبة الانتهاء من شرح المتن وأيضًا من مراجعته؟

كلمتي هو أنني أولاً أحمد الله -جل وعلا- أن وفقنا جميعاً للاستماع إلى هذه الدروس الكثيرة والمفيدة التي قدمتها هذه القناة المباركة، ونرجوا أن ينفع الله بها الإخوة الذين شاهدوها وتابعوها أو الذين استطاعوا الرجوع إليها في الموقع، أو بلغتهم بأي طريق وأن يكتب الله الأجر والثواب للإخوة الأساتذة المشاركين في إلقاء هذه الدروس والمقدمين والمعديين وجميع من عمل على إخراجها وإيصالها إلى من يشاهدها ويتابعها، والأمر الثاني يجب علينا جميعاً أن نحسن النية في بث العلم وفي التعلم وطلب العلم وأن تكون النية خالصة لله -جل وعلا- فإن العمل حينما يكون مقرونا بنية خالصة ينفع الله به -جل وعلا- ويكون له أثر أعظم من الأعمال التي تكون النيات فيها مشوبة ببعض المطامع الدنيوية، أيضاً أحب أن أهمس في آذان الإخوة الطلاب المتابعين أن لا يكتفوا بما سمعوه في هذه الدروس وأن يتابعوا دروسهم وأن يتابعوا البحث في هذه العلوم وأن ينتقلوا من هذه المختصرات إلى ما هو أوسع منها وأرحب، ويلازموا المشايخ الذين في بلدانهم والحمد لله بلاد الإسلام لا تخلوا من أهل العلم والحمد لله، وإن كان التفاوت بينها في الكثرة والقلة موجود ولكن كل بلد والحمد لله فيها من أهل العلم ثم إن التواصل بالعلماء على بعدهم أصبح أمراً ميسوراً والحمد لله بفضل الله ثم بفضل هذه الوسائل الحديثة فينبغي أن يعرفوا ما يشكل عليهم على العلماء، يعني أنا أعرف أنه ليس كل إنسان باستطاعته أن يجلس لمتابعة تحصيله العلمي؛ لأنه يحول بينه وبين هذا السعي لكسب الرزق، ولكن ينبغي أن تكون له قراءة وأن يحمل نفسه على طلب العلم والإكثار من القراءة ثم عرض ما يستشكله على العلماء والحمد لله يعني إن كان الاتصال بهم متيسر عن طرق متعددة ونسأل الله -جل وعلا- أن ينفعنا جميعاً بما علمنا وأن يعلمنا ما جهلنا وأن يجعل ما تعلمناه حجة لنا لا حجة علينا إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمين.